

الأستاذ
عبد الحميد الصالح

مبادئ الفلسفة

الدكتور
عبد الحميد الصالح

مبادئ الفلاسفة

القسم الأول

الفلسفة : أصولها وصلاتها

أ - أصول الفلسفة

الفصل الأول

ما هي الفلسفة

- مشكلة تعريف الفلسفة •
- تعريفات الفلسفة •
- نماذج من التعريفات المعاصرة للفلسفة •
- وحدة الفلسفة وتعدد المذاهب •
- الفلسفة اليوم •

ما هي الفلسفة

يرى مارتين هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) : اننا إذا سألنا ما الفلسفة ؟ فإننا بهذا السؤال نسئ موضوعاً واسعاً جداً ، ولأن الموضوع واسع ، فإنه يبقى بغير تحديد ، ولأنه بغير تحديد ، ففي مقدورنا أن نتناوله من خلال أكثر وجهات النظر اختلافاً ، ومع ذلك فسوف نعثر دائماً على شيء من الحق ، ولكن بما أن الآراء المسكنة ، كلها متداخل بعضها في بعض ، فنحن على شفا الوقوع في خطر نفتقد معه حديثنا الاحكام اللازم .

ولنفترض الآن بأننا استعطنا العثور على طريق يؤدي بنا الى تحديد أدق للسؤال ، عندئذ يظهر على القصور اعتراض خطير ضد موضوع حديثنا ، هو أننا عندما نسأل ما الفلسفة ؟ فنحن نتكلم على الفلسفة ، وتساؤلنا بهذه الطريقة يضعنا - بشكل واضح - في موقف عال على الفلسفة أي بمعزل عنها ؛ بينما الهدف من سؤالنا هو أن ندخل في الفلسفة وأن نقيم فيها ، فنسلك وفق طريقتهما ، أي أن «تفلسف» لذلك يتحتم على الطريق الذي تسير فيه أحاديثنا ألا يكون واضح الاتجاه فحسب ، بل لا بد لهذا الاتجاه أن يعطينا في الوقت نفسه ، الضمان بأننا نتحرك داخل الفلسفة لا أن ندور حولها من الخارج .

مشكلة تعريف الفلسفة :

إن كل من يدرس الفلسفة لا بد أن يتعرض الى هذه المشكلة «ما هي الفلسفة؟» ولا شك أن طريقة الاجابة ، كثيراً ما تثير الدهشة والاستغراب في نفوس من اعتادوا الاجوبة الجاهزة عن كل الاسئلة ، فالاجابة هنا ليست مباشرة ولا واحدة ، فهي غير مباشرة لأنها تمر عبر كل أنماط الممارسات الفلسفية ، وهي ليست واحدة ، لأن نظرة سريعة تلقيها على تاريخ الفلسفة تبين لنا أن الاجوبة متعددة ومختلفة وفقاً لتعدد الازمان واختلاف النظم والاتجاهات

الفلسفة ، بحيث نصل في النتيجة الى أن أحسن وأنجع طريقة لتحليل هذا المشكل (طالما سلمنا بأن تعريف الفلسفة يمثل مشكلاً في حد ذاته) تتمثل بالرجوع الى النصوص والتعرف من خلالها على طبيعة التفكير الفلسفي وخصوصيته .

إن التفسير التقليدي لكلمة «فلسفة» على أنها «حب الحكمة» لا يساعد كثيراً في تقديم تعريف واضح للفلسفة ، ومع ذلك ، لا بد من قول كلمة في هذا الموضوع .

إن المؤرخين متفقون على أن كلمة فلسفة معربة وأصلها يوناني ومعناها «حب الحكمة» أو «مجة الحكمة» غير أنه من السخف أن نعتقد أن اليونانيين هم أول من استعملوا كلمة الحكمة أو تعرفوا عليها ، فالحضارات التي ازدهرت في الشرق أيام طفولة الفكر اليوناني وكانت مصدر إلهام للفكر الاغريقي كانت تعرف كلمة الحكمة وتستخدمها بالمفهوم نفسه الذي استخدمها فيه فيثاغورس بعد ألفي سنة ، حتى أن ديوجانيس الذي عاش في القرن الثالث الميلادي وضع كتاباً ضمنه سيرة مشاهير الفلاسفة المصريين والشرقيين وأهم نظرياتهم ، قارن بين نشأة الفلسفة الى الشرق القديم ، ولهذا الرأي أنصار كثر ، لهذا ينعقد الرأي على أن الشرق قد سبق اليونان الى ابتداء حضارات مزدهرة تقوم على علوم عملية ونظرية ناضجة ودراسات دينية قيمة، ولم تكن الحضارة منحصرة في بابل أو في مصر أو فارس ، فهناك الهند والصين ممن وردت في آثارهم كلمة الحكمة قبل اليونانيين بأكثر من ألفي عام ، وإن الفلاسفة اليونانيين أمثال طاليس وفيثاغورس تلقوا علومهم في سورية ومصر غالباً وفي العراق أحياناً .

ونعود الى سؤالنا ، ما هي الفلسفة ، وما تعريفها ، وما هي نتائجها ؟ إن التعاريف التي وضعت للفلسفة ، ونحن نجدتها في آثار الفلاسفة منذ أول فاطق بهذه الكلمة الى يومنا ، تحتل مكان الصدارة من حيث كثرتها بالنسبة لبقية العلوم وهي تكاد لا تقع تحت حصر ، وإن الاختلاف بينها يتجاوز الاسلوب واللفظ في بعض الاحيان . فهل نأخذ بتعريف يكون ، الذي يقول : إنها المعرفة الناشئة عن العقل ، فهذا التعريف على اختصاره جدير بالاختيار بعد أن

انسلخ عن الفلسفة معناه العام ان الذي كان يطلق عليها في القرون الخمسة الاخيرة قبل الميلاد والمستند حتى القرون الوسطى . ولكنه بالتأكيد ليس تعريفاً جامعاً مانعاً طالما أن التعريف الجامع هو الذي يجمع صفات المعرف فلا يغفل منها شيئاً ، والمانع هو الذي يستبعد أية صفات أخرى ، فيستع بذلك دخول موضوعات تحت التعريف لا تست إليه بصفة . وهذا أفضل التعريفات لو لا أنه ، كما نلاحظ ، أمر غير المنال ، ولكن هناك تعريفات أخرى كثيرة ، يحسن بنا الاطلاع عليها كيما نستطيع تكوين فكرة عن موضوعنا ، وبسكننا أن ندرج فيما يلي تعريفات الفلسفة منذ نشأتها في العهود القديمة وحتى عصرنا الحاضر .

تعريفات الفلسفة :

- ١ - سقراط : الفلسفة هي البحث العقلي عن حقائق الاشياء المؤدي الى الخير وهي تبحث عن الكائنات الطبيعية وجبال نظامها ومبادئها وعلتها الاولى .
- ٢ - أفلاطون : الفلسفة هي البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجليل لمعرفة المبدع الاول ، ولها شرف الرئاسة على جميع العلوم .
- ٣ - أرسطو : الفلسفة هي العلم العام وفيه تعرف موضوعات العلوم كلها فهي معرفة الكائنات وأسبابها ومبادئها الجوهرية وعلتها الاولى .
- ٤ - ابيقور : الفلسفة هي النشاط العاسي والعمللي الذي يحقق السعادة في الحياة .
- ٥ - ديوجانس : الفلسفة هي علم السعادة في الحياة والعمل لتحقيقها .
- ٦ - الكندي : الفلسفة هي علم الاشياء بحقائقها وهذه الحقائق كلية ولها شرف على جميع العلوم الانسانية ولكن الشرف الاعلى بين علوم الفلسفة للفلسفة الاولى .
- ٧ - الفارابي : الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة .
- ٨ - ابن سينا : الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية .

٩ - ابن رشد : الفلسفة هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع .
١٠ - اخوان الصفا : الفلسفة أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة البشرية ، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم .

١١ - صدر الدين الشيرازي : الفلسفة هي استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات .

١٢ - قطب الدين الشيرازي : الحكمة خروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل .

١٣ - الاكويني : الفلسفة هي الحكمة التي تعالج العلل الاولى .

١٤ - ديكارت : الفلسفة هي العلم العام لجميع العلوم وهي معرفة العناصر الاساسية في كل علم وهي معرفة الكائن الجدير بالكينونة .

١٥ - لوك : الفلسفة دراسة العقل البشري .

١٦ - كنت : الفلسفة علم القوانين التي تنكشف للباحث في أثناء قيامه بعملية نقد العمل ، وهي المعرفة العقلية الناشئة عن المعاني المدركة بالعقل .

١٧ - فخته : الفلسفة فن المعرفة .

١٨ - هيغل : الفلسفة معرفة الحقائق الثابتة .

إن هذه التعاريف على كثرتها واختلافها تكاد تتفق على أن أهم ما في الفلسفة هو تبيجتها العملية ، إذ بفضلها يتصف الانسان بالحكمة التي لولاها لانهارت كل القيم الانسانية وزال الفرق بين الخير والشر والسعادة والشقاء فعلى هذا الاساس وضع كوفوشوس شروطه في السيد الاعلى للمدينة ، ووضع أفلاطون جمهوريته وللغرض نفسه أجهد الفارابي نفسه في المدينة الفاضلة .

ولكي نعلم مدى تأثير الفلسفة في نفس الانسان ورفعته الى قمة شامخة من

الزهد نسجل أقصر محاوره في التاريخ دارت بين ديوجانس^(١) وبين الاسكندر، حينما زاره الاسكندر في كوراث وبصحبه وزراؤه وقواده ، فلم يعر الفيلسوف زائره العظيم أي اهتمام ، وتلقاه وهو مستلق على الرمال يستمتع بأشعة الشمس الدافئة

— أنا الاسكندر الكبير من مقدونيا •

— وأنا ديوجانس الكلبي •

— اطلب مني شيئاً •

— لا تحجب عني نور الشمس •

وحين سمع الاسكندر وزرائه يسخرون بالفيلسوف قال قوله المشهورة : « لو لم أكن الاسكندر لتسيت أن أكون ديوجانس » •

والجدير بالذكر أن معنى الفلسفة قد اتسع عند أرسطو حتى بات يشتمل كل المعارف العقلية واستمر ذلك المعنى الشامل حتى أوائل العصر الحديث — حين بدأت العلوم تستقل عن الفلسفة واحداً تلو الآخر :

١ — استقلت الفيزياء عن الفلسفة في القرن السابع عشر بفضل جاليليو وديكارت ونيوتن لان هؤلاء رأوا ضرورة استبعاد المقولات الميتافيزيقية التي كانت تقوم الفيزياء على أساسها ، والتأكيد على التجربة والملاحظة ولكن التمييز الدقيق بين الفلسفة والفيزياء لم يتحقق إلا مع نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر •

٢ — واستقلت الرياضيات في القرن السابع عشر (بعد الفيزياء) وخصوصاً علم الفلك ولكن هذا العلم ظل عند كوبرنيكوس متأثراً باعتبارات دينية وميتافيزيقية •

(١) — ديوجانيس أشهر فلاسفة الكلبيين ، وقد بلغت شهرته شهرة الاسكندر ولم يكن في اليونان أشهر منهما •

٣ - استقلت العلوم الحيوية : الفسيولوجيا والطب بوجه عام في القرن التاسع عشر .

٤ - ومع بداية القرن العشرين أخذ علم الاجتماع يشق طريقه الخاص ليصير علماً وضعياً يعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمعات المختلفة ، وكان قد بدأ ذلك مع اوغست كومت منذ منتصف القرن التاسع عشر .

وقد تطور معنى الفلسفة مع تطور الميادين الفلسفية ، يقول ديكارت : إن الفلسفة شجرة ، جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزياء ، وغصونها كل العلوم الاخرى (ويحصرها في ثلاثة ميادين رئيسة : الطب ، الميكانيكا ، الاخلاق)

ويقول كورنو : إن الفلسفة تبحث في أصل معارفنا وفي مبادئ اليقين وتسعى للنفاذ الى أسباب الوقائع التي يقوم عليها بناء العلوم الوضعية . ويرى أن ثمة تمييزاً دقيقاً بين الفلسفة والعلوم على أساس أن العلوم تحتل حلولاً يقينية يمكن الاقرار بصدقها ، أما الفلسفة فتحصر نفسها في دائرة من المشاكل تظل هي هي دائماً ، رغم تغير أشكالها وصورها ، وصفتها المشتركة أنها لا تقبل الخضوع لرقابة التجربة ، أما دور الفلسفة : فهو إثارة هذه المشاكل باستمرار وجعلها دائماً موضوعاً للبحث والنقاش وتقديمها يقوم في تعميق مفاهيماتها ، والفلسفة لا تقبل إلا آراء احتمالية وفردية . ومع ذلك فهي تميد في تقدم العلوم الوضعية ، بدفعها الى التنكير في مبادئها وبما تقوم به من تركيبات عقلية لنتائج هذه العلوم .

نماذج من التعريفات المعاصرة للفلسفة :

يعرف هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) مؤسس مذهب الظاهريات ، الفلسفة بأنها : « من حيث جوهرها ، علم بالمبادئ الحقيقية وبالاصول ، وبجذور الكل ، وعلم ما هو جذري يجب أن يكون جذرياً من كل ناحية ومن كل الاعتبارات » . يبدأ المذهب الظاهراتي من نقد الرياضيات ليصل الى اكتشاف طريقة لتحصيل الحقائق الاساسية على قاعدة « الذهاب الى الاشياء نفسها » مع استبعاد كل النظريات السابقة المتعلقة بالواقع انطلاقاً من مبدأ سلبي يضع بين أقواس (يصل ،

يعتقد كل ما لم يبرهن عليه بطريقة يقينية ، ومبدأ ايجابي يعتمد العيان المباشر للأشياء أي الظواهر بعفتها معطى حقيقياً للشعور وتقوم الظاهريات بوصف عالم الظواهر والكشف بدقة عن الروابط ، وتخليص الأبحاث من من القضايا الزائفة والمعاني الكاذبة التي يلقاها الفيزيولوجي (الظاهراتي) من الماضي أو من الأحكام السابقة التي تعوق تقدم الفكر النفسي .

أما الويس ريل ، فيرى أن تترك قضايا الوجود والتاريخ والحضارة للعلوم الجزئية حيث لا مكان للستافيزيقا بعد أن قضى عليها كانط . وعنده أن الفلسفة هي علم الشعور ، وهي الإدراك العاسي للشعور وموضوعاته وقوانينه .

لكن الكانطية الجديدة (فليل فند ليندو ميرشر ريكرت) قد أعادت إلى الفلسفة مكانتها بحفظها علم النظرة في العالم مع الاعتراف بأن لا شأن للفلسفة بالبحث في وجود الأشياء فهي من شأن العلوم الجزئية التي يبحث كل علم منها في قطعة من الواقع وتعريف الفلسفة عند الكانطية الجديدة : أنها العلم الذي يبحث في القيم المتعلقة بالحق والخير والجميل والمقدس . ففهم العالم هو فهم للقيم وإدراك معنى العالم هو إدراك للقيم التي تحققها في الحياة وتبعاً لذلك تنقسم علوم الفلسفة إلى : المنطق والأخلاق وعلم الجمال وفلسفة الدين .

ولكن ماكس شيلر (١٨٧٤-١٩٢٨) الذي تبنى فلسفة القيم قربها كثيراً من منهج الظاهريات فقد رأى في الظاهريات منبجاً لإيجاد فلسفة موضوعية كلية وهكذا يعرف الفلسفة بأنها «من حيث الجوهر نظرة دقيقة بينة لا تزيد بالاستقراء ولا تنقص، صادقة على الوجود العرضي صدقاً قلياً والفلسفة نظرة في كل الماهيات والروابط بين الموجودات في ترتيبها وتدرجها وعلاقاتها مع الموجود والمطلق وماهيته» .

أما ليون برنشفيك (١٨٦٩ - ١٩٤٤) فقد ذهب إلى أن مهمة الفلسفة المعاصرة هي التأمل المستند من تاريخ الفكر الانساني ، أن مهمة التأمل الفلسفي هي الشعور بالطابع التأملي الذي يمثله تقدم العلم الحديث ، وفعل العالم يتقدم على شعور الفيلسوف الذي يصوغ المعرفة العلمية التي أتمى بها ديكارت أو

نيوتن في إطار الاستدلال القياسي أو الاستقراء التجريبي ، بل ربما قام بتغليب
الديناميكية العلمية ببقايا مثل عليا قديمة ، أي انه على حد تعبير برغسون
« يأخذ الجهاز المنطقي للعلم على أنه العلم نفسه » . انه يضع الصورة الجديدة في
زقاق قديمة .

وهذا مير لولونتي (١٩٠٨ - ١٩٦١) يصف الفلسفة بأنها يوتوبيا الامتلاك
عن بعد . انها تستمر الملال فيما تكون وهي لا تتحقق إلا إذا تخلت عن
الهوية مع ما تم التعبير عنه فتبعده لتدرك معناه ، لأن في داخلها مضادها ، وهي
ليست جادة أبداً . فالجناد هو الذي يقتصر على شيء واحد يقول له نعم
والفلاسفة يريدون دائماً الاضداد ، يريدون أن يحققوا ولكن بأن يدمروا ، أن
يلغوا ولكن بأن يحافظوا . . . ويصف الفيلسوف بأنه انسان ليس واقعيا تماما . .
وعند نهاية التفكير الذي يعزله أولا ولكن بزيادة من الاستعمار لروابط
الحقيقة التي تربطه بالعالم وبالتاريخ لا يجد الفيلسوف : هاوية الأنا أو العدم
المطلق بل الصورة المتجددة للعالم ، يجد نفسه مغروسا فيها بين الآخرين :
ان الفيلسوف هو الانسان يحتوي بصمت على مفارقات الفلسفة ، لانه
لكي يكون المرء انسانا ، يجب أن يكون أكثر قليلا وأقل قليلا من الانسان » .
أما موريس شلك (١٨٨٣ - ١٩٣٦) مؤسس دائرة فينا للفلسفة التحليلية
والمنطق الوضعي فيقول إن الفلسفة ليست علما بل هي نشاط أو فعالية في كل
علم ، فالعلوم لا تستطيع اكتشاف صحة قضية أو بطلانها قبل معرفة معناها ان
المشاكل الحقيقية هي مسائل علمية ، واما المشاكل التي الخلق عليها اسم مشاكل
فلسفية طوال قرون عديدة . ففسيرها هو : ان بعضها سيختفي بمجرد بيان أنها
أخطاء وسوء فهم للمغة وبعضها الآخر سيتبين أنه مجرد مسائل علمية عادية
بغلاف فلسفي ، لهذا يدعو شلك فلاسفة المستقبل أن يكونوا علماء وهكذا
تتحول الفلسفة عند شلك وأتباعه من نمط كمارناب الى تحليل معاني القضايا
العلمية ، وتتحول مهمتها الى إيضاح المعنى بصفته خطوة ضرورية في كل بحث
علمي . والتصور العلمي الدقيق يجب أن يدل دلالة وحيدة ، لا يختلط بغيره ،
وتصور الحقيقة يجب أن يرد الى تصور الترتيب ذي المعنى الواحد ، إن رد

الفلسفة الى مجرد تحليل وتعريف للالفاظ لا يقتربه فيلسوف واحد لانه ينزل
بالفلسفة الى دور تافه .

وهذا كابل ياسبرز (١٨٨٣ - ١٩٦٩) يدافع عن حقيقة الفلسفة ودورها
بالنسبة الى العلم فيقول : إن الفلسفة منذ بداياتها الاولى «عدت نفسها علماً
من الطراز الاول ، وكان الهدف الرئيس للشغغلين بها ، تحصيل أعلى درجة من
المعرفة اليقينية .

أما السبب الذي جعل طابعها العلمي موضعاً للتساؤل ، فيمكن فهمه في
نمو العلوم الحديثة في القرن التاسع عشر ، وإذ إن كان للفلسفة - بعد ذلك
التقدم العلمي - أن تطلب أن ينظر اليها كعلم فلا بد أن يكون ذلك بمعنى
مختلف عن قبل ، أي بالمعنى الذي يطلق به اسم العلم على تلك العلوم الحديثة
التي تقنع بفضل ما تنجزه .. وإذا عرفنا كيف يحصل العلم على الاقرار بضحته
اقراراً كلياً فقد بات واضحاً أن الفلسفة لا تقوم لها قائمة بهذا المعيار . انها
تشتغل في أفكار خاوية انها تضع فروضاً لا تقبل البرهنة ، انها لا تحفل
بالتجربة ، انها تستولي على طاقات يحتاجها البحث السليم وتبددها في كلام
فارغ عن الكل

وفي الوقت الذي ساد فيه الاضطراب فيما يتعلق بمعنى العلم تحتم القول :
١ - إن الفكرة القائلة إن المعرفة الفلسفية الكلية ، هي معرفة عليية ،
هي فكرة باطلة .

٢ - يجب القيام بتنقية العلوم وتوضيحها وتلك مهمة يجب أن يتولى
العلماء أنفسهم الجانب الأكبر منها ، ولكن الفيلسوف لا بد أن يشارك في
العمل الفعلي لهؤلاء العلماء .

٣ - الفلسفة المحضة يجب أن تمارس في الظروف الجديدة التي خلقتها
العلوم الحديثة ، وهذا لصالح العلوم نفسها ، لأن الفلسفة حية دائماً في العلوم
ولا يمكن أن تنفصل عنها حتى ان ايضاح الفلسفة والعلم لا يمكن أن يتحقق الا

بالتعاون فيما بينهما ، ونبذ الفلسفة يقضي عادة الى نوع غير متعدد لفلسفة رديئة .

والعمل العيني للعالم تقوده فلسفة هو على وعي أو على غير وعي بها ، وهذه الفلسفة لا يمكن أن تكون موضوع منهج علمي . والفلسفة داخلة في صميم العلوم الحالية نفسها ، إنها المعنى الباطن الذي يزود العالم بالزاد العلمي ويرشد عمله المنهجي .

إن العلم البحث يحتاج الى الفلسفة المحضة . ولكن كيف للفلسفة أن تكون محضا وهي تسعى دائما الى أن تكون علما ؟ والجواب عند ياسبرز : إنها «علم» ولكن من ذلك النوع القائم في معنى البحث العلمي الحديث ، أقل وأكثر من العلم معاً إنها لا تنفصل عن العلم وهي ترفض أن تأثم في حق النظر المسلم به كلياً وكل من يشتغل بالفلسفة (أو يتفلسف) لا بد له أن يكون على معرفة بالمنهج العلمي . وكل من يتفلسف يسعى الى المعرفة العلمية لأنها السبيل الوحيد الى اللامعرفة Nonknowledge الحقة بصفتها الدرجة العليا من الادراك : الدرجة التي تكون فيها المعرفة غارقة في فهم الاسرار (بحيث تكون في الواقع نوعاً من عدم المعرفة) وكان أروع النظرات يمكن أن تحصل فقط من خلال بحث الانسان عن الحد الذي عنده تجنح المعرفة وترتطم بالارض .

الفلسفة ترفض الاعتقاد الخرافي في العلم كما ترفض ازدراء العلم وهي تعترف بالعلم اعترافاً لا تحفظ فيه ولا شروط : وترى فيه أروع انجاز للانسان على مدى التاريخ ، انجاز هو مصدر لكثير من المخاطر ، لكنه ذو فوائد أعظم .. وهكذا يمكن القول عن المجهودات الفلسفية إنها علمية ، لأن الفلسفة تسلك مسلكاً منهجياً ، ولأنها واعية بنهاجها ، لكن هذه المناهج تختلف عن مناهج العلم من حيث انها ليس لها موضوع خاص للبحث شأن العلم الجزئي . ولو قلنا إن موضوع الفلسفة هو الكل ، والعالم ، والوجود ، فإن النقد الفلسفي يجيب : ان هذه الالفاظ لا تدل على موضوعات حقيقية ، إن مناهج الفلسفة تتجاوز الموضوعات .

ولما كان تفكيرنا غير منفصل عن الموضوعات ، فإن تاريخ الفلسفة وصف لنجاح الانسان في تجاوز موضوعات الفلسفة والعلو عليها ، تلك الموضوعات العظمى التي أبدعتها الفلسفة التي تدل على اتجاه التجاوز أو العلو الفلسفي Philosophical Transcending ، فلا بد من اذن عن الكلام العميق الذي ينطق به الميتافيزيقي ولا بد من ادراك هذا الكلام وتفهمه واستيعابه من مصدره في تاريخ الفلسفة ، فهو ليس مجرد معرفة بشيء قد كان ذات يوم ، بل هو اشاعة للحياة فيه من جديد .

لكن الفلسفة في هذا العلو Transcendence العقلي (الذي هو خاصة الفلسفة ومناظر لاشكال العلية) هي أقل من العلم ، لأنها لا تحصل على نتائج ملسوسة ولا معارف ملزمة عقلياً . فالحقيقة العلية واحدة بالنسبة الى الجميع ، اما الحقيقة الفلسفية فتلبس أتواياً تاريخية عديدة ، كل واحد منها مظهر ووجه لحقيقة وحيدة ، ولكل منها ما يبرره ، لكنها لا تقبل ابلاغها بصورة واحدة ، والفلسفة الواحدة هي الفلسفة الخالدة التي تدور حولها كل الفلسفات لا أحد يسلكها وانما يشارك فيها كل فيلسوف بنصيب ومع ذلك فإنها لا تستطيع تحقيق بناء عقلي صادق بالنسبة الى الجميع وصحيح صحة مطلقة ، وهكذا .. فالفلسفة ليست أقل ، بل وليست أكثر من العلم بوصفها مصدراً لحقيقة غير ميسورة للسرعة العلية الملزمة وهذه الفلسفة هي المقصودة في التعريفات التالية وأمثالها :

أن يفلسف يعني أن يتعلم كيف يسوب أو كيف يرتفع الى مستوى الالوهة . أن يفلسف يعني أن يعرف الموجود بما هو موجود ، أي أن التفكير الفلسفي هو فعل باطن ، انه يهيب بالحرية . وهو دعوة الى العلو أو بصيغة أخرى : الفلسفة هي الفعل الذي نصير به شاعرين بالموجود الحق ، أو الفلسفة هي الطريق الى توكيد الانسان لذاته من خلال التفكير .

ولكن أية قصبة من هذه القضايا لا تشكل تعريفاً بالمعنى الصحيح لانه لا تعريف للفلسفة . لاننا لا يمكن أن نتعدد بشيء خارج عنها ، ولا يوجد

جنس فوق الفلسفة يمكن أن تندرج الفلسفة تحته كنوع ، انما تحدد الفلسفة نفسها وتربطها مباشرة بالالوهة ، ولا تبرر نفسها بأي نوع من أنواع المنفعة ، انما تنمو من ينبوع الاول الذي فيه ينسلك الانسان الى ذاته .

العلوم لا تشمل الحقيقة كلها ، انما تشمل فقط المعرفة الدقيقة الملزمة للعقل والصادقة صدقاً كلياً ، والحقيقة ذات مجال أوسع وشرط منها يمكن أن يكشف عن نفسه للعقل الفلسفي وحده ، وقد وضعت منذ بدايات القرون الوسطى كتب فلسفية كثيرة بعنوان «في الحقيقة» والى اليوم لا تزال هذه المهمة ملحة وعاجلة ، أي مهمة ادراك ماهية الحقيقة ، في مداها التام وفي الظروف الحالية للمعرفة العلمية والتجربة التاريخية .

أما جون ديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢) فإنه لا يخرج في تصويره للفلسفة عن صميم مذهب البراغماتيين في القول إن حقيقة الفكرة تقوم في فعاليتها بتأثيرها العملية ، وإن الفكر متعلق أساساً بالعمل .

فلم تنشأ الفلسفة - عند ديوي - عن مادة عقلية ، أي عن تفكير نظري في مشاكل الوجود ، والكون والانسان ، بل إن الفلسفة كانت محاولة للتوفيق بين المعتقدات الشائعة وبين التبرير العقلي لها . ولما كانت الفلسفة تهدف الى التبرير العقلي لامور تقبلها الناس لاسباب افعالية واجتماعية ، فقد كان عليها أن تبحث عن جهاز عقلي للبرهان ومن هنا قامت بانشاء المنطق والبرهان العقلي .

«ولو أن المرء بدأ - دون تحفظات عقلية - في دراسة تاريخ الفلسفة على انه فصل من فصول تطور الحضارة والمدنية ونموها لا على انه شيء مستقل منعزل ، ولو ربط بين تاريخ الفلسفة ودراسة الاثروبولوجيا والحياة البدائية وتاريخ الدين والادب والنظم الاجتماعية ، فمن المؤكد أنه سيصل الى حكم مستقل ... وبدلاً من المنازعات حول طبيعة الحقيقة الواقعية ، تكون لدينا صورة للتصادم الانساني بين الهدف الاجتماعي والمطامح ، وبدلاً من محاولة المستحيل في تجاوز التجربة نحصل على تسجيل مفيد لمحاولات الانسان في التعبير عن التجربة ، وبدلاً من المحاولات النظرية البحتة للتأمل (كشاهدين

بعيدين) في طبيعة الاشياء في ذاتها المطلقة ، ستكون لدينا صورة حية لاختيار الانسان المفكر - عما يرى أن تكون عليه الحياة •

وإذا تم الاعتراف بأن الفلسفة التي تعمل تحت ستار البحث في الحقيقة المطلقة ، انسا كانت فعلا تهتم بدراسة القيم السابقة المستقرة في المنقول الاجتماعي . وانها نشأت من الصراع والتصادم بين الغايات الاجتماعية ومن تنازع المؤسسات الموروثة مع الميول المعاصرة ، نقول إذا تم الاعتراف بذلك فعندها سيتبين أن مهمة الفلسفة في المستقبل هي أن توضح أفكار الانسان عن النزاعات الاجتماعية والاخلاقية في زمانهم ، بهدف أن تكون - قدر الطاقة الانسانية - أداة لمعالجة هذه النزاعات . وما كان يبدو غير واقعي حين كان يصاغ في تمييزات ميتافيزيقية ، سيصبح بالغ المعنى حينما يرتبط بمأساة الصراع بين المعتقدات والمثل الاجتماعية •

«ان الفلسفة حين تتخلى عن احتكارها العقيم للبحث في الحقيقة المطلقة النهائية ، ستجد عونها في القاء الضوء على القوى الاخلاقية التي تحرك الانسانية وفي الاسهام في مطامح الانسان الى بلوغ مزيد من السعادة المنظمة الذكية» •

ويؤيد جلن بياجيه (١٨٩٦ -) قول ياسبرز في «ان الانسان لا يمكنه الاستغناء عن الفلسفة .. والمسألة الوحيدة القائمة هي أن نعرف هل هي واعية أو غير واعية جيدة أو رديئة ، غامضة أو واضحة ..»

يرى بياجيه أن المشاكل التي لها دلالة من الناحية العلية قد تكون في كثير من الاحيان ذات دلالة انسانية ثابتة أبداً . وبالتالي تكون مشاكل فلسفية مشروعة . ويضرب مثالا على ذلك مشكلة معنى الحياة . التي كثيراً ما تسمى بـ«مشكلة الغائية» في الوجود أو الغاية من الوجود . فهي مشكلة ليست بذات دلالة عليية حالية • «لأن تقديم تعبير عقلي عكسي عن فكرة غائية الحياة يعود الى جعل الحياة نتيجة خطة موضوعة من قبل بأمر إلهي أو جعلها مقراً لغائية باطنة . وليس نحو التقدم لكن هذه مجرد فروض لا ندرى عنها شيئاً .. فلسفهم إذن للوضعية بأن مثل هذه المشكلة ليست لها معنى حاضر من ناحية

المعرفة العلمية ، لكن مع ذلك يبقى صادقاً (وهذا أمر لا علاقة له بإمكان التحقق) أن هذه المشكلة أساسية من وجهة نظر الوجود الانساني والذات المتكورة ، لان علينا أن نختار بين حياة بلا قيم ، وحياة ذات قيم نسبية وغير ثابتة وحياة مرتبطة بقيم مدركة على أنها قيم مطلقة وملزمة ، وانكار هذه المشكلة لانها حيوية وبغير حلول علمية يقينية ، أمر غير معقول ومحال ، لانها مشكلة موضوعية أمامنا باستمرار وتفرض نفسها على أنها التزام حتى ولو لم تكن نعرف كيف تصوغها بطريقة عقلية . وهذا ينطبق على عدد كبير من المشكلات الأخرى .

فالشخص وقد امتلك معارف وقيماً ، فإنه بالضرورة يبحث عن تكوين تصور اجنالي يربط بينها بشكل من الاشكال ، وهذا هو دور الفلسفة بصفتها موقفاً عقلياً تجاه مجسوع الحقيقة الواقعية . وكل انسان يفكر يكون لنفسه فلسفة ، حتى ولو كان تصوره الاجنالي وفيه للقيم يقينان في نظره تقريرين وشخصين ... وبهذا يعطي معنى لوجوده بواسطة اختيارات تتجاوز دائماً حدود معرفته الفعلية ، ولكنه من أجل أن يؤلف بين ما يعتقد وما يعرفه ، فإنه لا يستطيع أن يستخدم غير تأمل : إما أن يمدّ في معرفته ، أو يتعارض معها ، في محاولة نقدية تتجاوزها ، وهذا التأليف العقلي المبرهن بين المعتقدات ، مهما كانت وأيا ما كانت شروط المعرفة — هو ما سيناها باسم «حكمة» ويبدو لنا أن هذا هو موضوع الفلسفة ، وليس في هذا ما يدعو الى الاستغراب ، فقد قال ياسبرز : «إن جوهر الفلسفة هو في البحث عن الحقيقة ، لا في امتلاكها ...» «أن يتفلسف يعني أن يسلك السبل» .

وحدة الفلسفة وتعدد المذاهب :

إن تعدد المذاهب من أكثر الامور تردداً على ألسنة خصوم الفلسفة فهم يقولون : إن كل مذهب يدحض الآخر أو يدحض المذهب الذي سبقه وما تاريخ الفلسفة إلا تلك المعارك بين أصحاب المذاهب الفلسفية . فسقراط وأفلاطون — يفتدان مذاهب الفسطائين والأيليين ، وأرسطو يفتد مذهب

أستاذه أفلاطون ، وديكارت ينفذ المدرسين ، وكنت ينفذ ديكارت وهيكل ينفذ
كانط : وكيرلجور ينفذ هيكل وكونت ينفذ الميتافيزيقين ، وبرغسون ينفذ
الوهميين وهكذا ... حتى قالوا إن هناك فلسفات بعدد ما يوجد من رؤوس
تفلسف .

ولكن الحقيقة غير ذلك ، فقد قال هيكل : إن تنفيذ الفلاسفة بعضهم يحدث
«دون أن تخفي الفلسفات السابقة في مذاهب الفكر اللاحقة» فتنفذ أرسطو
لمثالية أفلاطون لم ينسح أرسطو من الاحتفاظ بفكرة الصورة في نظرية العلم
الاربع وتنفيذ كانط لديكارت لم ينسح كانط من الاحتفاظ بمقاله «أنا أفكر ،
إذن أنا موجود» في مذهبه .

إن ما يحدث هو أن المبدأ الأساسي في فلسفة ما ، ينزل الى المرتبة الثانية
في فلسفة لاحقة ويصبح مجرد لحظة من لحظاتها على حد قول هيكل ، وهكذا
تم الاحتفاظ بكل المبادئ السابقة بصورة أو بأخرى ، وهذا يكفي لابعاد
شبهة التلقين عن الفلسفة ، «اننا لو أخذنا محاورات أفلاطون مثلاً لوجدنا في
بعضها طابعاً ايلى في بعضها الآخر طابعاً فيثاغوريا ، في بعضها الثالث طابعاً
هيراقليطياً ومع ذلك فإن فلسفة أفلاطون قد وحدت بين هذه الفلسفات المختلفة
معدلة في نقائضها وتنفيذ كل مذهب للمذاهب السابقة لتبرير وجوده يعبر عن
الحركة الديالكتيكية التي تشكل ماهية الفلسفة نفسها . وتعدد المذاهب ليس
انكاراً للفلسفة بل هو من صميم الفلسفة وليس لنا أن ننشد الفلسفة خارج
الفلسفات المختلفة رغم التعارض والتفاوت والمعارك وإلا لكانت حالنا كحال من
وصف له الطبيب أن يأكل فاكهة ليشفى . فلما قدّم اليه تفاح وكشّري وعنب ..
رفض أن يأكل منها لأنها تفاح وكشّري وعنب وليست فاكهة ! على حد تشبيه
هيكل .

إن الفلاسفة صنعوا الفلسفة وهم ينفذون بعضهم والتنفيذ الحق هو التنفيذ
الايجابي الذي يثري الفكر .

والعلماء أيضاً ينفذون بعضهم ومن هذا التنفيذ يتكون العلم : فنلك

بظليموس فنده كوبرنيكوس وكبلر وهندسة اقليدس فندتها الهندسات اللاقليدية ، وطب أبقراط فنده جالينوس ، وطب جالينوس فنده محمد بن زكريا الرازي .. ومن هذا كله يتكون العلم إذ تبقى دائماً حقائق لا يسلبها التفتيد هي التي تكون ما يملكه العلم . واذا كان الباقي للفلسفة أكبر من ذلك الباقي في العلوم الاخرى ، فلماذا ينكر على الفلسفة ذلك ؟ ولماذا يبدو التعارض بين المذاهب الفلسفية أعنى وأكثر حداثة .

إن كل مذهب فلسفي هو تعبير عن عصره ، وإن تصور المذهب يتوقف على عدة أمور منها : طبيعة الفيلسوف الخاصة ، والتربية التي تلقاها ، والوسط الاجتماعي والفكري الذي عاش فيه والظروف السياسية التي أحاطت به ومستوى التقدم العلمي في عصره .. ومجموع هذه العوامل هو الذي يحدد طبيعة المذهب الفلسفي .

الفلسفة اليوم :

بلغت الفلسفة في فترة نمو البرجوازية الاوربية أوج تطورها ، إذ كانت عنصراً سياسياً من عناصر الايديولوجيا التي أسهمت في فتح ميادين جديدة ومتعددة لنشاطات البرجوازية الناشئة وكانت بالتالي حافزاً هاماً على تطورها ، ثم تغير الامر بمجرد ظهور أول معالم تأزم النظام الرأسمالي منذ ثورة ١٨٣٠ في فرنسا وخصوصاً منذ ثورات ١٨٤٨ المتتالية التي اجتاحت مختلف بلدان أوروبا ، فتحوّلت رسالة الفلسفة الرسمية من فتح الطريق أمام طبقة البرجوازية الصاعدة الى حماية هذه الطبقة عندما أصبحت مهددة في وجودها . وقد برزت بوضوح ، في هذه الفترة ، الوظيفة الايديولوجية التي أدتها الفلسفة وتتمثل أساساً في ابعاد الانسان عن الواقع وخلق أنظمة وتصورات مختلفة للتصويه وتقنيع العلاقات الاجتماعية الحقيقية وذلك للحفاظ على هيمنة الطبقة السائدة ومصالحها الطبقية ، وقد تم ذلك بطريقتين : الاولى ، القطيعة التي أحدثتها الفلسفة الكانطية بين «ظواهر» الاشياء الزائلة التي يمكن للانسان معرفتها من جهة ، وبين «الاشياء في ذاتها» التي لا يمكن أن نصل الى فهمها أبداً ، من

جهة أخرى : وبالتالي الشعور بعجزنا عن ادراك الحقيقة والوصول الى اليقين ،
والطريقة الثانية : إحالة الفلسفة الى ميدان متخصص لا يخوض فيه عامة الناس
بل أصبح من اختصاص أساتذة الفلسفة ومدرسيها وبذلك تم فصلها عن
مجال اهتمامات المجتمع وبالتالي انحرافها أكثر فأكثر نحو المثالية الذاتية .

وما ان بدأت الازمة العامة للنظام الرأسمالي في نهاية القرن التاسع عشر
وأوائل القرن العشرين حتى دخلت أزمة الفكر مرحلة جديدة .

كان محور الهجوم على الفلسفة يتركز في الهجوم على العلم والعقل ،
والعمل بكل الوسائل لاحتلال الوجدان والعيان محلها ، وكانت هذه رسالة
المدارس اللاعقلية المختلفة كالاتجاه الحداثي والواقعي مثل : نيتشه ، جيمس ،
برغسون ، ماركس ، هيدجر والوجودية بصفة عامة .

وهكذا فقد الفكر المعاصر في الغرب اتجاهه فانهمك في البحث عن أصوله
وجذوره في الماضي ، وابتعد المثقفون أكثر فأكثر عن مجالات النشاط العلمي
فعجزوا عن الكشف عن طبيعة العلاقات الانسانية التي حجبتها الاساطير
والاوهام وعملية الاغتراب ونزعة اليأس والتشاؤم لدى المفكرين (كاموس ،
بيكت ، يونسكو...) وأصبح دور الفلسفة مقتصرأ على انشاء الايديولوجيات
المتنوعة والمقنعة . الى أن انتهت هذه الازمة الفكرية الى الفلسفة الفاشية
والنظريات العنصرية ، والهروب من الواقع بكل الوسائل وانتشار القلق في كل
أركان العقلية الغربية المعاصرة ، ورفض ربط الفكر بالعمل ، والانحناء
المستسلم الذليل أمام خطر الحرب ومؤامرات الاستعمار .

كل ذلك يدلنا على أنه لا يمكن فصل الفلسفة وتاريخها عن المجتمع
وتطوره فهناك علاقة جدلية دائمة بين الفكر والواقع ، بين النظرية والممارسة .
حيث أن الفلسفة لا تمثل جوهرأ أزلياً قائماً في ذاته ، منفصلاً ومستقلاً عن
التاريخ وملاساته ، والعمل الفلسفي ليس عملاً ذهنياً بحتاً يتمثل في البحث
والتفكير العقلي المحض من أجل «معرفة الاشياء في ذاتها» أو اكتشاف «قوة
معقولة التفكير» في حد ذاته وذلك بالتخلي عن كل الاهتمامات المادية المباشرة

التي تربط الإنسان وتشدّه إلى «ظواهر الوجود» الزائفة : «الفسفة في حد ذاتها» بصفة المفرد لا تعني شيئاً ولا وجود لها . انا هناك فلسفات مختلفة كانت نتاجاً فكرياً لفلاسفة ظهوروا في حقب معينة تاريخية معينة وفي مجتمعات معينة . والفيلسوف ليس «فكراً محضاً مجرداً» أو ناسكاً منزوياً على نفسه الفيلسوف قبل كل شيء ، كائن اجتماعي ينتهي إلى مجتمع معين يتأثر بما يميز هذا المجتمع عن غيره من أفكار ومعتقدات وقيم وما يميز الفئة أو الطبقة التي ينتهي إليها من مصالح اقتصادية واجتماعية وسياسية ، والفلسفة قبل كل شيء ظاهرة ثقافية وعنصر من عناصر البناء الفوقي لا يمكن فصلها عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية أو البناء التحتي التي نشأت وتوحدت فيه . والفيلسوف والمثقف بصفة عامة ، يقوم (عن وعي أو دون وعي) بوظيفة معينة ويلعب دوراً هاماً في الحقل الثقافي - السياسي في صلب الواقع الاجتماعي .

انا لو تأملنا العصور الماضية ، والعصر الحالي ، لوجدنا أن الكثير من الامور يتوقف على نوع الفلسفة التي نأخذ بها ، فشلا تقسيم العالم إلى مجالين : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، تقسيم له مغزى كبير خاصة حين يوجد من يعتقد أن ما بعد الطبيعة أو ما وراءها يؤثر في الطبيعة ، ذلك لانا لو سلمنا بهذا الفرض ، لاصبحت القوانين الطبيعية غير ذات موضوع ولصارت مجهودات الانسان عقيمة ولضعفت جميع المحاولات التي تبذل من أجل اخضاع الحياة لفهم الانسان وسلطته .. أو لنأخذ النظرية القائلة إن الفكر والمادة شيان مختلفان ، يمتاز الاول بصفة التفكير والثاني بصفة التحيز في المكان . عندئذ تصبح العلاقة بين الفكر والمادة مطابقة لعلاقة «الشبح في الآلة» ويترتب على ذلك عدة نتائج في غاية الخطورة فينظر الى النفس وكأنها ذلت وجود منفصل عن وجود الجسد بحيث تصبح منزوعة عن الاحوال والتقلبات التي تصيب الجسد ، وعندها لا يعود المرض ، والالام والفقر شيئاً ذا أهمية لانه يعني عندئذ تنمية الجانب الروحي في الانسان .

ومن ناحية أخرى ، فإن التفكير الديني يمزأ بفكرة امكانية تطور الانسان الى الاحسن ، فيقال إن الانسان لا يستطيع أن يحقق مصيره في اطار الزمان

التاريخي ، وانه في جوهره حطام معنوي عاجز ... وهناك أمثلة كثيرة تبين بوضوح أن نوع الفلسفة التي يعتنقها الانسان أمر له أهميته وان النظريات الفلسفية ينبغي أن تؤخذ على محمل الجد» فكما تفكر نعيش وهذا ما يجعل مجموع الافكار الفلسفية شيئا أكبر من أن يكون مجرد دراسة اختصاصي ، انه يشكل نوع مدينتنا بأسره «على حد قول وايتهد» وليست الاعتقادات التي نعتنقها عن وعي وحدها هي الهامة ذلك اننا جميعاً فلاسفة ، سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه ، فسكنحت سطح حياتنا الظاهري وفي مجال لا يكون دائماً واعياً، توجد الفرضيات الخفية التي نعمل عادة على أساسها ، ومن ناحية أخرى ، توجد في مجال الاعتقاد الواعي تلك الآراء والافكار التي يعيش الانسان بواسطتها ، سواء عبر عنها بوضوح أم لم يعبر ، ومن هنا نستطيع فهم كلمة تيلور : «إننا لسنا مخيرين بين أمرين : أن تكون لنا فلسفة أو العكس ، ان الاختيار هو : هل نكون نظرياتنا عن وعي ، بحيث تتفق مع مبدأ مفهوم أو نكونها دون وعي وبمحض الصدفة ؟ »

اننا في الفلسفة لا نكتفي بتأمل معتقدات منعزلة بل ندرس أنظمة فكرية الى جانب دراسة علاقة كل مذهب بأسسه الايديولوجية والاجتماعية والسياسية . لذا لا تسأل : «أهذا الاعتقاد صحيح أو غير صحيح ؟» بل تسأل : «ما الحالة الموضوعية التي دعت الناس للتفكير على هذا النحو ؟ ماهي الاعتقادات الأخرى التي تتصل بهذا الموقف ؟ ما أسلوب الحياة الذي يكشف عنه مثل هذا الموقف ؟»

ان الفلسفة مبدأ لتوجيه الانسان في سلوكه ازاء العالم المحيط وان اعتناقنا مبدأ موجهاً ازاء الحياة معناه اعتناقنا لفلسفة ما ، مادامت المبادئ الكبيرة ذات الطابع العام التي يقبلها الانسان إما عن وعي واما دون وعي هي التي تحدد سلوكه في المسائل التي تعترضه في أثناء حياته .

ان ورله نروشنا الى التفلسف ، وهو نزوع يزداد طابعه الواعي باطراد ، نجد رغبة في اكتشاف عقيدة نحييا من أجلها ومبادئ نعيش لها بالنسبة لانتسنا من ناحية ، ومن أجل تقديمها للآخرين من ناحية أخرى والقصد الحقيقي من

وراء هذا النزوع إنما هو التأثير في حياتنا والعمل على تحسينها : ليس للفلسفة من مغزى ان لم تؤثر في موقفنا من الحياة • فنحن منغمسون في هذا العالم الغريب وعلينا أن نكتشف ما يمكننا اكتشافه عن طبيعة العالم المحيط وعن السبب في وجودنا فيه ومضير هذا الوجود •

إن الشيء الأهم والأكثر قيمة في أي إنسان نظرته إلى العالم • وكون الإنسان متشائماً أو متفائلاً ، تجريبياً أو عقلياً ، شاكاً أو صاحب عقيدة لعل جانب عظيم من الأهمية •

فاذا كان من حماقة أن يعمل إنسان على استئصال فكرة ما باحراق المؤمنين بها (كما حصل للزنادقة في العصور الوسطى) • فإن الذين يقولون : إن فلسفة خاطئة لا تضر أحداً هم أكثر حماقة من أولئك •

كتب كولنجوود عن فلاسفة أكسفورد أنهم كانوا «يظنون أن المشاكل التي تعنى بها الفلسفة لا تتغير ، وأن كلا من أفلاطون وأرسطو والايقورين والرواقين والمدرسين والديكارتيين ... الخ وجهوا لأنفسهم الاسئلة نفسها وأجابوا عنها اجابات مختلفة .. وبالطبع فإن هذه الاجوبة المختلفة والتي تقدم بها فلاسفة مختلفون لحل مسائل الفلسفة ، قدمت في ترتيب معين وفي تواريخ مختلفة ومن هنا أصبح تاريخ الفلسفة بمثابة دراسة يستطيع الناس بوساطتها أن يتأكدوا من نوع الاجوبة التي قدمت ، وفي أي ترتيب وفي أي وقت»

إلا أن الامر ليس كذلك : ان تاريخ الفلسفة هو تاريخ مشكلة تتغير على الدوام كما يتغير حلها •

الفصل الثاني

أصول الفلسفة

- ١ - تاريخ الفلسفة .
- تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم .
- ٢ - الاندهاش .
- ٣ - الشك .
- ٤ - الضير .
- ٥ - الوعي بالوجود والمواقف القصوى .

١ - تاريخ الفلسفة

قيل قديماً : انك تحسن القفز الى الامام إذا تراجعت أولاً الى الوراء .
وهكذا الامر بالنسبة الى الفلسفة ، فالتراجع هو العودة الى تاريخ الفلسفة
لتحقيق القفزة : إما الى فلسفة جديدة وإما الى تجديد فلسفة سابقة من وجهة
نظر اهتمامات العصر .

وكل فلسفة جديدة ترتبط عضواً بتاريخ الفلسفة و «كل فيلسوف بما هو
كذلك انما يعالج من تاريخ الفلسفة مثل ما يعالج منه مؤرخ الفلسفة إن لم
يؤد عليه» (جان بران) وإذا شئنا أن نحدد أكثر ، يمكن أن نقول : ربما تكون
الفلسفة الجديدة رد فعل على فلسفته أو فلسفات سابقة ، وتكون ، بهذا
المعنى ، مرتبطة بتلك الفلسفة وتابعة من تاريخ الفلسفة ، وما أكثر الامثلة على
ذلك .

فقد نقل سبنسر مثلاً الى مجال الفلسفة نظرية دارون (وهو مواطنه) في
تطور الاحياء . في عصر كان مأخوذاً بالعلم وبالنزعة العلمية ، ولكن برغسون
الذي درس سبنسر لم يتشرب نزعته المادية ولم يؤخذ بنزعة عصره المادية ، بل
يمكن القول إن فلسفة برغسون كانت رد فعل على تلك النزعة فقد «جرى كل
شيء في فلسفة برغسون . كما لو كانت هذه قد نبعت كسلسلة من التأملات
النقدية على فلسفة سبنسر (تبيديه) ، فقد بدت له (بعد أن تعمقها) خاطئة ومصطنعة
ومبالغاً فيها وبعد أن بلور اعتراضاته عليها ، بدأ يطبق آراءه الجديدة في
دراسة مسألة الحرية الانسانية - وهي من أقدم مسائل الفلسفة وأكثرها إثارة
للسناقشات فكان أول كتبه «المعطيات المباشرة للوجدان» ولم تخرج مؤلفاته
التي تلت ، عن مجال ردود الفعل على سبنسر وعلى المادية العلمية التي سادت
عصره .

ودراسة تاريخ الفلسفة وإن كانت من عمل مؤرخي الفلسفة - وهم فلاسفة
على كل حال - فإنها تلقي ضوءاً جديداً على الفلسفات السابقة فتجدد الاتصال
بها ، وإذا أعادت كتابه مسائلها فإن الاعادة تكون بفهم متغير ومختلف باختلاف
الثقافات والاهتمامات التي تسود عصر المؤرخين .

وأفلاطون الذي يقدمه لنا مؤرخ مثل (برهيه) يختلف بالتأكيد عن أفلاطون (فستوجير) وعن أفلاطون الذي يقدمه لنا (مورو) فالاول ، عقلي يسهل لارسطو ، والثاني ديني ، تحتاج المعرفة عنده إلى التطهر من ادراك المادة والحس والاخلاق الذميمة ، في حين نلتقي مع أفلاطون مورو ، فيلسوفاً رياضياً فيثاغورياً يتشل الوجود لديه في «علاقة» كالعلاقات الرياضية أو المنطقية ، ويمكننا ، دون شك ، أن نجد أفلاطون بألوان أخرى متعددة ومختلفة باختلاف المؤرخين . ويبدو أن هذا هو شأن كل تاريخ الفلسفة . ومن هنا أهمية دراسة تاريخ الفلسفة .

تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم :

كان العلم جزءاً من الفلسفة ولم ينفصل عنها إلا منذ أقل من ثلاثة قرون ، فتاريخ العلم ، إذن ، في عراقة تاريخ الفلسفة ، ولكن تاريخ العلم لا يشكل جزءاً منه كما لا يشكل موضوع دراسة فيه ، فالعلم لا يكثرث بتاريخه ، انه ينسى ماضيه ، وقوانينه مجردة عنه ، فهي حاضر دائم لا ماضي له ، وبكيفية فهم استعمال الاصطلاح العلمي مجرداً عن تاريخه ، لانه يبدو لمن يستعمله شيئاً معاصراً لا زمن له ، وتقدم العلم الذي يضيف قوانين جديدة أو يصحح القوانين القديمة يسقط القديم وينساه باعتباره خطأ ، فالعلم يعيش دائماً في الحاضر ولا يذكر ماضيه ، وتاريخه ليس جزءاً من قوانينه .

أما تاريخ الفلسفة فهو جزء صميمي منها ومنبع من منابعها الهامة وبدونه لا تفهم حاضرها وهو ذاكرة بالغة الاتساع ، لا تنسى لحظة من تاريخها ، فمسائلها ، التي يدور التفلسف حولها ، أبدية ، وحلولها القديمة لا تسقط ، ولا يزال بيننا افلاطونيون يفكرون بوحى نظرية المثل الافلاطونية ، بعد انقضاء ثلاثة وعشرين قرناً على ظهورها ، بل لا يزال بيننا افلاطونيون خارج الفلسفة ، في الحياة اليومية والسياسية والاجتماعية والخلقية وحتى الرياضية ؛ فالافلاطونية ، تعيش بما تلهمه من اتجاهات ونزعات ، ولما لها من صلات بما هو أكثر دواماً وخلوداً أي المشكلات التي يدور حولها التفلسف ، ومصطلحات

الفلسفة متلبسة بشخصات تاريخية وتحمل طابع الفلسفة التي استخدمتها ولا تفهم إلا بالإشارة إلى المذهب الذي وردت فيه فتاريخ الفلسفة حاضر دائماً لأنه ماثل في كل فلسفة جديدة وكان للفلسفة جدلاً باطلاً تسير بمقتضاه إلى الامام .

صحيح أن كل فلسفة جديدة تتضمن رفضاً أو نفيًا لموقف فلسفة سابقة ، ولكنه رفض مترع بحضور ذلك المرفوض بمشاكله ومسائله وعناصره ، التي تمهد لعناصر الفلسفة الجديدة ، تمهد لإنشاء الموقف الجديد وقد لا تستقر الفلسفة الجديدة ، فتبقى مفتوحة وحين لا تجد حلاً تكتفي بإثارة المسألة ، ولكنها إثارة تبدو أهم من الجواب ، لأنها هي الخالدة ، ومن لا يتذوق المسألة الفلسفية قصها ولا ينظر إلا في الحلول فقد ابتعد عن الفلسفة .

٢ - الاندهاش

يقول أفلاطون : «من جعل أيريس ابنة ثاوماس ، فهو عليم حقاً بالانساب^(١)» أي من جعل الفلسفة ابنة للاندهاش كان حقاً على علم بأصولها ومنابعها . ويقول : ينقل إلينا بصرنا «منظر الكواكب والشمس وقبة السماء ، وهو منظر يدهشنا ؛ ومن هذا الاندهاش نشأت الفلسفة وهي أعظم خير وهبته الآلهة للإنسان الفاني .

ويقول أرسطو : «إنها الدهشة التي تدفعنا الآن كما في الماضي إلى التفلسف ، دهش الإنسان في البداية مما صادفه من مشكلات عادية ، ثم ما لبث أن ذهب إلى أبعد فأبعد فتساءل ... عن نشأة الكون» . ولكن أبيقور يرفض الاندهاش منبعاً للحكمة ، ويذهب إلى أن الحكمة لا تتبع من الاندهاش بل من عكس ذلك تماماً أي من عدم الاندهاش ، والحكيم — عنده — هو الحاصل على السكينة والسلام لأنه تظهر من مخاوفه واضطرابه أمام ظاهرات الطبيعة وما ينسج الخيال حولها من أوهام وخرافات وأساطير .

(١) ثاوماس اسم علم من فعل دهش باليونانية وابنته أيريس رسولة الآلهة بالمعرفة (طيطاوس) .

انه تظهر بمعرفة الطبيعة وتفسيرها تفسيرات علمية . فلم يعد يدهش لشيء فيها .
ذلك ان الدهشة انفعال يغزو قلب من يخاف مما لا تفسير له فيقع بذلك فريسة
للاوهام والخرافات والاساطير .

وعند إسماعيل النضر في رأي ابيقور - على الرغم من تعارضه الظاهر مع
أفلاطون وأرسطو - يجده متمماً لها . لانه لا ينظر الى بداية المعرفة (وليد
الاندهاش) بل الى خاتمتها أي بعد الحصول على المعرفة ، حيث ينتهي
الاندهاش . وبعدم الاندهاش تتحقق السكينة التي يسعى اليها الحكيم
الابيتوري ، فالحكمة في عدم الاندهاش . والآلهة - كما يقول أفلاطون -
لا يتفلسفون لانهم حاصلون على العلم .

أما شوبنهاور ، فيميز بين دور الاندهاش في كل من الفلسفة والعلم حيث
«لا كائن غير الانسان يندم من وجوده الخاص به . . . وما العقلية الفلسفية
إلا مقدرة الانسان على الاندهاش من الاحداث المعتادة والاشياء اليومية ،
واتخاذها أعم الامور وأكثرها اعتياداً ، موضوعاً للدراسة ، بينما لا يحدث
اندهاش العالم إلا بمناسبة الظواهر النادرة والمتقاة فقط . وكل مشكلة تنحصر
في رد هذه الظاهرة الى ظاهرة أخرى معروفة لديه ، وكلما كان الانسان أقل
ذكاء كان الوجود عنده أقل اسراراً» .

٣ - الشك

يبدو انه لا توجد معرفة حقة بدون شك ، فبعد أن يتبع الانسان اندهاشه
وتعجبه بمعرفة ما لم يكن يعرف أو بنا قاله الآخرون ، ينشأ عنده الشك من
تضارب الآراء أو فيما علم هو نفسه ، فإذا فحص المعارف المتجسدة لديه تبداً
معظمها وتهافت فيستولي عليه الشك لذلك يكون الشك ملازماً للمعرفة واحياء
لها .

هناك فلسفات نشأت على أساس الشك في المعرفة العقليه ، واعترفت
بشهادة الحس وحده ، كفلسفة هرقليط الذي اعتمد الحس وحده وقال ان كل
شيء يتغير اذ لا يبقى شيء على حالة واحدة لحظتين متابعتين
ف «لا يستحم الانسان في نهر مرتين ، وليس هناك إلا التغير» ومن هذه

الفلسفات أيضاً فلسفة السنسطين الذين حاربهم سقراط وأفلاطون وعلى رأسهم بروتاغوراس الذي خصّه أفلاطون بالمحاورة التي تحمل اسم «بروتاغوراس» الذي كان - تأثراً بهرقليط - لا يعترف إلا بشهادة الحواس وما تنقله اليّن ، ولما كانت الاحساسات تختلف من فرد الى آخر وكان ما يسميه أحد الناس بارداً يسميه غيره حاراً ، لان حقائق الاشياء - عنده - فردية وتختلف باختلاف الافراد . وقد أثر عنه قوله : «ان الانسان مقياس كل شيء» أي أن ما يبدو لي فيسي حسي صحيحاً فهو حقيقي عندي وكذلك ما يبدو لك في حيك فهو حقيقه عندك ، فالحقيقة نسبية .

وهناك - على العكس - فلسفات أخرى نشأت على أساس الشك في الحس واليقين في العقل ، منها الفلسفة الأيلية وعلى رأسها بارمنيدس ، فبعد أن أكد ثبات العالم ضد تغيرات هرقليط أعقبه تلميذه زينون الأيلي وأثبت استحالة التغير والحركة ببراهين عقلية مشهورة .

كما أن هناك من نادى بالشك المطلق في الحس والعقل معاً مثل بارون اليوناني الذي يقترح : «أن نعيش من غير رأي أو حكم . فلا تثبت ولا ننفي ، أو تثبت وننفي معاً ، وقد قضى حياة مطابقة لشكه المطلق ، لكن الشك المطلق لا يقود الى المعرفة لانه لا يترك خطرجا عنه أي يقين ، ولا مخرج منه .

أما الشك الذي يشكل منبعاً للفلسفة الحقّه فهو ذلك الذي تخلص منه باليقين فيكون عندئذ بمثابة النقد الحذر والتمحيص الذي ينفذ الى بواطن الامور فيؤدي الى تمييز الثابت من المتغير والجوهر من العرض والحق من الباطل . وكل الفلسفات الكبرى التي عرفها التاريخ تقوم على مثل هذا الشك المستنير الذي يولد اليقين .

شك أفلاطون كالأيليين ورفض وصف المعرفة الحسية بصفة الحقيقة وخرج من شكّه الى الايمان بعالم المثل والحقائق الازلية ، نسبته الى عالم الحس كنسبة الاشياء الموجودة خارج كهف الى الظلال والاشباح التي يراها سجين الكهف عندما توقد نار في الطريق فيعكس ضوءها الاشياء المحسوسة الخارجية

صوراً وظلالاً وأشباحاً ، فلا يرى السجين غيرها ، وكذلك حالنا - بتوهم أفلاطون - إذ نعتقد أن عالم المحسوسات والأشياء ، هو عالم الحقائق ، بينما هي مجرد أشباح لعالم الحقائق (عالم المثل) .

وفي العصر الحديث يتعد بيركلي في شكه أكثر من أفلاطون ، فيشك في وجود العالم المادي بأكمله ، أو لا حاجة بنا الى القول بوجود عالم المادة لانه عالم لا وجود له ولا يوجد سوى فكرنا ، واحساسنا عن العالم المادي قائمة فينا ، وهكذا وصل الى مذهبه «اللامادي» الذي لم يبق منه غير عالم الروح المبرأ من المادة باعتبارها شراً والحادثاً و... كما يزعم .

وقد أصبح العالم الحسي الذي لم يفرد له أفلاطون أي نصيب من الحقيقة «عالم الظواهر» الذي يحدثنا عن العلوم الطبيعية وقوانينها (قوانين الظواهر) الذي أخرجه كانط على نحو عصري يعي الموقف المكتسب للعلم الحديث منفصلاً عن عالم الجوهر أو الشيء في ذاته (الله .. النفس ... الخ) الذي يجهله العلم الحديث وتحديث عنه الميتافيزيقا وحدها ، لقد أصبح عالم المثل الذي رأى أفلاطون انه عالم الحقائق الخائفة : هو نفسه عالم الجوهر عند كانط ، البعيد عن تناول المعرفة العلمية اليقينية ، على الرغم من انه عالم قائم فعلاً كما يؤكد كانط الذي لم ينكر وجود عالم الشيء في ذاته بل أنكر امكان معرفته فقط ، وبهذا المعنى يبدو كانط شكياً في امكان المعرفة الميتافيزيقية . ولكنه عاد فأثبت الحقائق الميتافيزيقية كوجود الله وخلود النفس ، بالاستناد الى الضمير الخلقي حين لم يبق لديه الا ميتافيزيقا الاخلاق بعد أن رفض الميتافيزيقا الوجودية (التقليدية) التي كانت تدور حول اثبات وجود الله والنفس وجوهر العالم المادي ... أي أن الشك قد لازم تلك الفلسفات كلها على نحو ضمني الى أن أصبح الشك مع ديكارت منهجاً صريحاً لاقامة الفلسفة ، على أساس تجربة فكرية في الشك يستطيع أي منا أن يمارسها . فقد وجد ديكارت نفسه أمام تراث علي وفلسفي قديم مهلّل الروابط إذا ما قيس بدقة الرياضة فشك فيه : أو لنقل أن ديكارت اصطنع الشك عامداً فامتد به الى كل شيء : حواسه ، عقله ، العالم الخارجي ، وأمعن في شكه الى درجة افترض معها وجود شيطان ماهر يعيث به ويضلله بل وألح عليه الشك حتى

شك في أنه يشك لولا أنه لمح شعاعاً من يقين يخرج من شكه ، حين وجد في شكه أول متكأ لليقين ذلك أنه حين يشك يفكر ومادام يفكر فهو موجود ، فكان اليقين الاول «أنا أفكر إذن أنا موجود» ومنه تسربت حقائق يقينية أخرى وتسللت كما تتسلل حدود المتوالية الهندسية أو الحسابية ابتداء من نقطة معطاة ، وأيقن ديكارت أن طبيعة الانسان الحقيقية هي الفكر ، وان الوجود ملازم للفكر (النفس) وليس للجسم كما كان يبدو للفلسفة السابقة •

اتقل ديكارت من هذا اليقين بالفكر أو بالنفس الى اثبات وجود الله ، وعن طريقه وعن طريق الافكار الواضحة والافكار المتميزة التي أودعها النفس بالقطرة ، أثبت وجود العالم المادي • أي أن الوعي بالذات كوجود أساسي وكحد أقصى كان نتيجة فلسفة تتخذ الشك منهجاً صريحاً لقيامها •

٤ - الضمير

إن نداء الوجود الانساني الحق الموجه الى وجود الانسان الظاهري المحدود ، هو نداء الضمير الذي لا يأتي إلينا كموضوع للتعرف بصفتنا ذواتاً ، فيحتمل الشك ، وانما يأتينا كيقين مطلق من وجودنا العميق بقصد العمل • ومن هنا يكون منبعاً لارادتنا الحرة ، لا هدفاً لها ، وحين تصدر عنه بحرية شعرا اننا نحن ، اننا نطابق وجودنا بحق واننا نحن انفسنا باخلاص • ولا مكان للضمير الخلقى وما يرتبه من اخلاق الا في الفلسفة ، لهذا عُدَّ جوهرها الى آخر الزمن •

ولكن بعض علماء الاجتماع (وشرمارك ، دوركهايم ، ليفي براول ٥٥) حاولوا انشاء علم يصف العادات الخلقية التي تمارسها المجتمعات الانسانية أسموه «علم العادات» (ليفى براول) أو الفلسفة الاخلاقية أو الاخلاق وكأننا تم اقتطاع الاخلاق من الفلسفة ، ولكن الواجب الاخلاقي التابع من ضمير الوجود الانساني ، من ضمائر الناس والذي لا يختلف من فرد الى آخر ، يختلف عن العادة الخلقية ، التي تنقلب من خير في مجتمع ما الى شر في مجتمع آخر (الخطف ، الخيانة الزوجية ٥٥٥) وعليه ، فإن الضمير كتجربة فلسفية

محضة يمارسها الفيلسوف ، قيسة خلقية سامية (فوقانية) يختلف عن العادات التي يدرسها علم الاجتماع ومن هنا ، ربما كان «برغسون» على حق حين قال بالموقفين معاً الاجتماعي والفلسفي : فهناك دين وأخلاق منبعهما الفرد وفيضان من الفرد الى المجتمع ، وهنا الاخلاق التي تتحدث عنها الفلسفة . ثم هناك دين وأخلاق منبعهما المجتمع ويخضع الفرد فيهما لمجتمعه ، وهنا الاخلاق التي هي العادات ، والفارق كبير بين الواجب الخلقي والعادات المتغيرة المتناقضة

٥ - الوعي بالوجود والمواقف القصوى

إن الشعور بالتعاسة ، كما يسيه (جان فال) هو وعي الفرد بوجوده التمس وبأنه مهدد دائماً بالخوف والالام واليأس والفشل وأخيراً الموت ، يعّد من منابع الفلسفة عند الانسان .

فالانسان الذي يندهش ليصل الى المعرفة ويشك ليصل الى مزيد من اليقين ينشغل بالاشياء عن نفسه ، ولكن في تلك المواقف القصوى التعاسة يتبدل موقفه ويفكر بطريقة للخلاص والفوز بالسعادة ، أي تنشأ من موقفه فلسفة تدور حول معنى وجوده وأفعاله وحرية بازاء المواقف القصوى ، وبهذا يقول «اييكتيت» أن الفلسفة تنبع من شعورنا بضعفنا وعجزنا ، والفلسفة هي التي تدلنا على طريق الخلاص من الخوف والالام والضعف والعجز وتكفل لنا السعادة ، وهذا ما تراه الرواقية ، وما تقول به الابيقورية على الرغم مما بين هاتين المدرستين الفلسفتين من اختلافات فابيقور يقول : «عندما تكون صعباً لا تتردد في التلطف ، وعندما تكون كهلاً لا تتردد في التلطف ... فالذي يقول إن الوقت مبكر للتلف أو متأخر ، يشبه من يقول إنه مبكر أو متأخر لكي يكون سعيداً ...» ويبدو أن الوجودية تصدر عن المنبع نفسه ، فـ «ياسبرز» يلحّ على أن الوجود الانساني ، هو دائماً وجود في موقف ، أي في مواجهة مع ما يقف أمام حريته ، والمواقف تعجز وتذهب وبعضها لا يعود أبداً ونحن نرد على كل موقف بخطة ملائمة بحيث نكفل مصلحتنا ، إلا أن بعض المواقف تبقى دون تغير في حقيقتها وإن تغيرت حدثها في بعض

الأحيان ، فعلينا مثلاً أن نتألم ونكافح وأن نقع تحت رحمة الصدفة ، أن نأثم ، أن نموت ... ، وتلك هي المواقف القصوى التي لا يمكن تغييرها ولا تجنبها ولا التغلب عليها ، انها تحول ، دائماً ، دون ما نريد وعلينا أن نسلّم بها ونفهم أنها هي التي تعطي لوجودنا معنى . ونحن في حياتنا اليومية — كما يقول ياسبرز — تتناسى تلك المواقف القصوى ونعيش كما لو كانت غير موجودة ، ننسى اننا نموت أو اننا تحت رحمة الصدفة ... أي اننا نرد عليها باخائها عن أنفسنا ، بالتغاضي عن وجودها ، ولكن إذا وعيناها بوضوح نرد عليها باليأس منها ، وهنا نصبح نحن بحق عين ذواتنا ، أي حين نقوم بتغيير وعينا بالوجود أو تطوره نتيجة للمواجهة التي تحدث بين ذواتنا وبين المواقف القصوى ، وهنا نجد أن مصدر الوجود في الوجودية كامن في اليأس ، في اللامعقول ، في القلق في كل التجارب المؤلمة .

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه لدى الانسان حين يعيش المواقف القصوى ، بالوعي بها وباليأس منها أي حين يفقد ثقته في العالم الذي يعيش فيه بكل تهديداته ، وبما ينطوي عليه وجوده في العالم من عنصر زمني هو المستقبل الذي لا يقل تهديداً بل حين يملكه اليأس من عون أبناء جلدته له ، يكون السؤال : ما هي السبل التي يسلكها الانسان لمواجهة المواقف القصوى؟

ليس أمامه — على ما يبدو — غير ثلاث طرق للمواجهة :

إما أن يتدين وإما أن يفرض سيطرته وإما أن يتفلسف . وهنا يبدو — فلسفياً — أن سر تقدم العلم والصناعات يكمن في تلك المواقف القصوى ، في وعي الانسان ومحاولته السيطرة على تهديدها ، وكان العلم دائماً السلاح الأقوى للسيطرة على ما يهدد الانسان ، والعلم — برأي «أوغست كونت» «معرفة للتوقع بقصد السيطرة» ذلك ان كل القوانين العلمية تقول إذا حدثت ظروف معينة أدت الى نتيجة معينة ، فالعلم إذن أداة توقع تعصم من المفاجأة وأداة سيطرة على الحدث أو النتيجة ، اما الصناعة فتؤكد للانسان مقدرة في السيطرة على العالم بتوفير أمنه وزيادة رفاهيته بأقل المجهودات . وما تنظيم المجتمع إلا

وسيلة من وسائل الاقلال من تهديدات العالم للفرد لهذا ينتظم في اسرة ، وفي مدينة وفي نقابة وفي جمعية وفي حزب وفي دولة بل وفي هيئة أمم ، لكي لا يترك للعزلة .

ولكن هذه الحلول كلها موسومة بالمثل سلفاً : ووطأة المواقف القسوى ما تزال قائمة ، لأن للعلم حدوداً وللصناعة حدوداً ... ولهذا لا تستطيع ازالة التهديد والمباغته والخوف من المستقبل ومن المجهول ومن الموت . ذلك هو طريق السيطرة ، وإذا تجاوزنا مناقشة طريق الدين ، فلا يبقى أمامنا إلا الطريق الآخر والآخر : طريق التفلسف ، ووظيفة الفلسفة ، في ضوء تاريخها ، هي البحث عن السعادة والطمأنينة (الرواقية ، الابيقورية) أو جعل الانسان يختار عالاه الذي يريد ، يختار موقفه من العالم ، وبالتالي يخلق عالاه الذي يعيشه والذي هو في الوقت عينه ماهيته (الوجودية)

وإذا كانت الاخلاق الرواقية وكذلك الابيقورية ، بصفتها مواقف للارادة الحرة وحسب ، خالية من كل مضمون ايجابي ، فإن الوجودية لا تتضمن قيماً مسبقة تضيء السلوك بل تتضمن مواقف «حرة» وحسب ، أي أن تلك الفلسفات التي تتضمن بالضرورة عناصر سلوكية أو خلقية ليست فلسفات أخلاق بمعنى أنها تنبع من نداء الضمير الخلقي الذي تحدثنا عنه وأكدنا انه عنصر سام (Transcend = علوي = فوقاني) يصلح للجميع .

ظهرت الرواقية والايبيقورية في فترة تدهور اثينا عقب زوال امبراطورية الاسكندر (حوالي ٣٠٠ ق م) فلم تبحثا عن المعرفة بل عن الخلاص والطمأنينة في ذلك العالم المضطرب. وقد صدرتا معا عن منبع واحدة - على الرغم مما بينهما من عداوة - وبغض النظر عن الطريق الذي تسلكه كل منهما وهذا المنبع هو : أن يحيا الانسان وفقاً للطبيعة .

فبينما طالبت الابيقورية الانسان أن يفهم الطبيعة فهماً علمياً بمنزل عن الآلهة أو القدر كمصدري خوف والتعلق بالحاضر وبالحس بصفته رسالة الطبيعة إلينا وهي - في كل حال - رسالة تحل الخير والسعادة والسكينة

واللذة المباشرة • رأت الرواقية أن تقوم بعملية توفيق بين حرية الانسان وحتية الضيعة أو الآلهة أو الاقدار أو الزمن .. الخ (كلها تعني شيئاً واحداً عندها) وذلك بأن يرضخ الانسان للضيعة بإرادته فيصل الى المعادة المنشودة حين يقبل ما تفرضه الطبيعة •

ولكن كيف السبيل الى التوفيق بين الحرية والحتية في هذا السبع المأساوي للفلسفة ؟

إذا اتخذنا من الرواقية مثلاً نجد أن «ايكتيت» يميز بين الرغبات ، فيقول إن هناك رغائب حتماء توصف بالحرية ، وهناك ما يسميه حرية معقولة ، و «الحقاقة والحرية لا تجتمعان . فالحرية ليست جيلة فقط ، بل هي أمر معقول أيضاً • ولا شيء أكثر حقاقة ولا جنوناً من أن نكون رغبات قوية وأن نزيد في الوقت عينه أن تحدث الأشياء على نحو ما نرغب فيه • وحين أعطى اسماً لكتابته ، عليّ أن أكتبه كما هو دون تغيير لا كما أريد • فالحرية انما هي أن تحدث الأشياء كما تحدث : لا كما يحلو لنا أن تحدث ..» وهكذا تكون الحرية الرواقية هي تحرر الانسان من رغائبه بأن يخضع بحريته للامر الواقع وبذلك يفعل ما يجب عليه ولا يبالي بما لا يتوقف عليه •

وهذا هو معنى أن يكون الرواقسي الحق حراً حتى في الاغلال • ف «إذا وجب عليّ أن أبحر على متن سفينة ، فما يجب أن أفعل ؟ أختار السفينة وربانها وبحارتها والفصل واليوم والرياح ... ذلك ما يتوقف علي • وما أن أصبح فسي غرض البحر حتى يؤول الامر الى الربان ، وتغرق السفينة في الاعماق ، فماذا أفعل ؟ فعل فقط ما يتوقف علي : لا أصبح ولا أعتصر نفسي ألماً ، اني أعلم أن من ولد يموت ، ذلك قانون عام ، فلا بد أن أموت •» (ايكتيت) •

فمجهود الرواقية ينصب بالدرجة الاولى على السيطرة على الرغبات الحتماء أو بصفة أعم على ضبط الانفعالات التي تعكر صفو النفس وسكينتها ، فتحول بين المرء وبين أن يخضع بإرادته للقدر • وما أكثر هذه الرغبات ، فقد احصى بعض الرواقيين سبعين انفعالا وقد كانت هذه الرغبات عند اليونان تعدّ آفات

تسمية تنسب الى آلهة الاولمب التي تقذفها في قلوب البشر حين تغضب عليهم .
ومحاورة فيدروس لافلاطون خير مثال على ذلك ، ولكنها عند الرواقية من
فعل الانسان ولا دخل للالهة فيها لانها : حماقة أو خطأ في حكم العقل ، انها
مجرد « رأي » والحكيم يعتمد عن « الرأي » ليعيش وفق العقل وفق القدر وفق
الطبيعة فـ « عندما يفضلك أو يستيرك أحد فاعلم انه ليس هو الذي استشارك
وانما « رأيك » . حاول إذن قبل كل شيء ألا تترك شألك لمخيلتك لانك إذا
كسبت فسحة من الوقت تصبح بسهولة سيد نفسك » (ابيكتيت) فلا بد من
اطراح الرأي للفوز بالنجاة .

الحكيم الرواقي : إذن° ، هو الذي يعيش بالعقل ، وفق الطبيعة ، لا بالرأي
الحكيم الرواقي ، هو الذي يعي مجرى القدر فيقبله مختاراً ، انه لا يتألم
ولا يشفق ولا يعشق ، أو لنقل انه لا يفعل أبداً . لا يطلب الموت ، ولكن إذا
جاء الموت وقف أمامه متحرراً من الخوف والالام وهناك الكثير من القصص
التي تعرض لنا الحكيم الرواقي وهو يموت متحرراً من الخوف والالام ، فهذا
لاتراتوس (الرواقي) الذي اشترك في مؤامرة فاشلة لاغتيال نيرون الطاغية
فحكم عليه بالموت . وعندما وضع السجان الاغلال في ساقه ، قال : القيود
للساقين فقط ، أما ارادتي فلا قيد لها ، ولما ضرب الجلاد عنقه ولم ينفصل
رأسه عن جسده ، سحب رأسه برهة ومد عنقه ثانية في ثبات واصرار ليحسن
الجلاد قطعه ...

لقد كانت الرواقية أقوى من القتل وأصلب من الموت وقد أصاب اتباعها
— لذلك — النفي والتشريد من روما ... وتبدو الرواقية — في الظاهر —
متفائلة لانها تعتقد بالعناية الإلهية وتطلب الانسجام معها وفقاً لما تظهر في حتمية
الطبيعة واحداثها ولكن وراء التفاؤل الظاهري يكمن الرعب من الالوهة :
وخلق أجوف لا طائل تحته ، لا سيما إذا علمنا أنها لا تتوقع كما يتوقع
المتدينون أي جزاء في عوالم أخرى .

والبحث عن السكينة والسلام بالتحسّر من الالام والخوف لم يكن حكراً
على الرواقية التي اتخذناها كسثال فقط فهناك عدا الابيقورية ، الكوفوشويسية ،
والبوذية وغيرها وغيرها ...

الفصل الثالث

الفلسفة والإنسان

- ١ - الفلسفة والإنسان .
- ٢ - فكرة الحرية .
- ٣ - فكرة الشر .
- ٤ - فكرة الزمان .
- ٥ - فكرة الموت .
- ٦ - فكرة الله .

١ - الفلسفة والانسان

الفلسفة - بصرف النظر عن اسائها الكثيرة^(١) - لون أصيل من الفكر والعمل . فرض نفسه على الانسان قبل العلوم ، ويظل قائماً بعدها ، لأنها لن تستطيع انتزاع مكانه ، كما لم يستطع الدين أن يحل محله .

العلم لا يفني عن الفلسفة ، لأنه كالبغي (كما يقول لينين) يبيع نفسه لمصلحة أية طبقة من الطبقات ، ومن يعدّ العلم تعبيراً وحيداً عن الوجود ويحاول تطويره ليحل محل الفلسفة فإنه يقع فريسة الاستعمال السيء للعلم ، ويقيم خرافة علمية لاتسد فراغ الفلسفة لأنه لايدل عن الفلسفة .

والايمان ، كذلك ، لا يفني عن الفلسفة ، إذ لا يكف المؤمن عن التفكير والتساؤل بالعقل عما وراء الايمان ، وقد حاول علم الكلام واللاهوت سد الشغرات التي تركها الايمان دون جواب وإسناد الايمان من خارجه ، ولكن دون جدوى .

وقد أدركت الفلسفة حدود العلم وابهام الايمان كمعرفة ، تكفلت ببحث كل ما لا يعرف بطريق العلم أو بطريق الايمان : وسبقتهما الى ذلك «اللامعروف» الذي ربما يتكشف عبر حدودها وبعده ، أو لنقل إنها تجاوزت تلك الحدود أو فارقتها وفعل المفارقة Transcendant واشتقاقه المفارق أو المتجاوز^(٢) Transcendant . يدل في آن واحد على حركة الفكر حين يتجاوز

(١) - الفلسفة الاولى : الميتافيزيقا ، ما بعد الطبيعة ، الالهيات ، العلم الالهي ..

(٢) - المفارق ، في العربية اصطلاح قديم بمعنى الخلو من المادة ، فالجواهر المفارقة عند ابن سينا مثلاً هي العقول المفارقة للمادة ، كما توصف مثل افلاطون بالمفارقة ايضاً لأنها بريئة من المادة .

حدود العلم وموضوعاته ويتجه صاعداً على طريق المفارقة ، كما يدل على الحد الذي تنتهي اليه الحركة الصاعدة وهو «المفارق بالذات» أي الله .

وما ينبغي قوله بالنسبة أن كانط اشتق منه لفظ Transcendental ومعناه «الفوقاني» أو المتعالي ، ورأى كانط أن على الفلسفة أن تنتقل من البحث عن «المفارق» مثل الله أو النفس ، وهو ما لا يمكن معرفته بيقين وموضوعية ، الى البحث عن «الفوقاني» أي الشروط أو القوانين العقلية التي هي «فوق» مستوى التجربة الحسية والتي تنظم هذه التجربة فتكون منها «المعرفة الممكنة» للانسان أي العلم .

وهكذا يكون الانسان الصاعد فكرياً هو «المتجاوز» أو «المفارق» وفقاً لفلسفة كل من هايدغر وسارتر وهوسرل وأمثالهم ممن يقول إننا مفارق نحو المستقبل ونحو الامكانيات ونحو الموجودات ... اما بالمعنى الثاني فالمقصود بالمفارق الله وحده كما في كل فلسفة مؤمنة .

على اننا نريد فقط ، الاشارة الى أن أسئلة الفلسفة ورسالتها تكون في نطاق مفارقة حدود الطبيعة والعلم وتجاوزها . دون التقيّد بالمعاني المتعددة للكلمة . ومن هنا ينسب الى الفيلسوف انه يبحث فيما وراء الطبيعة المنظورة عما يتجاوزه أو يفارقه من معنى أو قيمة أو حقيقة أو علة غير منظورة . أي أن الفيلسوف لا يحصر نفسه في حدود العلم أو في حدود العالم الحسي الذي يحتوي علينا ويضغط علينا ، بل ينفذ أو يحاول النفاذ الى العالم المعقول، العلوي ، الإلهي ، الروحي الذي يفارق عالم الطبيعة .

ان الاسئلة بطبيعتها عندما تتجاوز نطاق العلوم تصبح بالضرورة أسئلة فلسفية تنتمي الى المنطق أو نظرية المعرفة أو الميتافيزيقا أو العلم الإلهي ... وإذا كانت الفلسفة تستهدف بالدرجة الاولى معرفة الحقيقة التي تتجاوز العالم الطبيعي وعلومه ، فإنها لا بد أن تكون «عملاً» بما تقتضيه تلك الحقيقة ، وقد انتهت الماركسية الى أن مهمة الفلسفة لا تقتصر على محاولة تعرف العالم وحسب بل مهمتها محاولة تغيير العالم أيضاً . وقد كانت الفلسفة ، في الواقع،

نزاعة دائماً الى تغيير العالم وتجديده وتقويمه ، بطريقة أو بأخرى ، بالاخلاق ،
بالسياسة ، بالايديولوجيا ... وبهذا تتجاوز الواقع الذي يقف عند حدود العلم
الى عالم الوعي ، فتبني عالماً مثالياً على طريقة أفلاطون في جمهوريته أو
الفارابي في مدينته الفاضلة أو ماركس في المجتمع الشيوعي اللاتبيقي ، أو
ماوتسي تونغ في الثورة الثقافية ... فني السياسة والاخلاق والايديولوجيا ...
تجاوز كما في المنطق ونظرية المعرفة والإلهيات وغير ذلك من مسائل الفلسفة
مقابل مسائل العلم .

يقول ياسبرز : «إن طريقة الفلسفة تختلف عن طريقة العلوم في انها لا
موضوع لها ، لان كل موضوع محدد هو موضوع لعلم من العلوم . وحتى
حين نقول إن موضوع الفلسفة هو «الكل» أو «العالم» أو «الوجود» فإن
هذه الالفاظ لا تدل على موضوعات حقة كموضوعات العلوم ، وقد أثبت النقد
الفلسفي ذلك .

ويبدو أن الفلسفة تحاول دائماً اقامة توازن بين المعرفة التي ترمي الى
تغيير وجودنا ، والمعرفة التي ترمي الى زيادة سيطرتنا على الاشياء ولكن معرفتنا
بغاياتنا ومصيرنا البشري هي التي تخلي على معرفتنا بوسائلنا في الفعل وعلى
ادراكنا لدورنا في السيطرة على الطبيعة وتغيير العالم . ذلك المعنى أو تلك
الدلالة

ولكن الوضعيين يقولون إن من شأن التطبيقات المختلفة للعلوم أن تقود الى
حل المشكلات الانسانية . بينما لا تقدم الفلسفة الا طائفة من التأملات المجردة
التي لا طائل ولا فائدة منها للوجود البشري . ومن هنا ظن بعضهم أن «العلم»
قد أصبح قادراً على حل مشكلة الانسان . ولم يعد هناك من مبرر لقيام
فلسفة تنافس العلم ، وفات هؤلاء ان العلم يستبعد الانسان من حيابه وكان
الطبيعة وقائع محضة لا أثر فيها للانسان أو كأن الانسان نفسه مجرد طبيعة .
وان الفلسفة هي التي تذكر العالم دائماً بأنه ليس في وسع العلم أن يتجاهل
وجود الانسان إلا إذا شاء أن يتحول الى سلسلة من الوقائع المحضة التي

لا تنضوي على أية دلالة إنسانية ، أو منطقة من مناطق الطبيعة . إن الفلسفة هي التي تظهرنا على أن «الذات» ليست مجرد «موضوع» تفره قوانين الأشياء .

ولا تزعم الفلسفة أنها قادرة على حل مشكلات البشر ولكنها تميز بكونها جبهة يراود من ورائه الكشف عما في الإنسان من أصالة لا توقف على التاريخ ولا على النظام الموضوعي للأشياء : أنها لا تحل مشكلات الوجود والمطلق ولكنها تبين لنا أن الإنسان يتخطى بحريته التاريخ ولهذا يقال إنها رد فعل ضد موقف يوحد بين الوجود وبين ما هو معطى للحواس والذهن ، وإن الفلسفة هي بمعنى ما ، شعور بتعالي الوجود وإن الطبيعة لا تستغني بذاتها وأنها بحاجة إلى شيء آخر تستند إليه وحين نضع الموضوع تحت إشارات الاستفهام ندرك البعد الإنساني الذي يتجاوز فيه الإنسان نظام الطبيعة والتاريخ وتحقق من قيمة وجود الإنسان وحريته ، فلا يكفي أن نقول مع شوبنهاور إن الإنسان حيوان ميتافيزيقي بطبعه ، بل إن الإنسان هو الكلمة النهائية لكل ميتافيزيقا .

ولما كان تفكيرنا غير قابل للانفصال عن موضوعاته ، فإن تاريخ الفلسفة هو الكيفية التي نجح بها الفكر الإنساني في أن إقامة موضوعات فلسفية هي علامات على طريق التجاوز الفلسفي . وإذا قيل إن الفلسفة لا تبدأ إلا حين يسمو الإنسان على الوقائع الجزئية ، فإن ذلك يعني أن الفلسفة لا بد أن تجعل من الإنسان محور تأملاتها ، والفيلسوف يجهد نفسه كي يتصور «الكل» أو «الحقيقة الشاملة» بسبب رغبته في تحديد مركز الإنسان من العالم وفيه موقفه من الوجود العام . ولهذا قيل : إن الفلسفة في صميمها تساؤل عن معنى الحياة الإنسانية وسعي متواصل لمعرفة حقيقة مصيره ، فلم يكن الفيلسوف يوماً ، عقلاً محضاً أو موجوداً مجرداً يحيا خارج الزمان ويستقر في الأبد ، بل هو موجود حي لا يستطيع أن يمارس وجوده كفيلسوف أي لا يستطيع أن يتخلف إلا هنا ، إلا الآن ، ولهذا يقال : لا يكفي أن تأتي بالإنسان إلى مدرسة الفيلسوف ، بل لا بد أيضاً أن تأتي بالفيلسوف إلى مدرسة الإنسان

— على حد قول بلوندل — فمادام على الفيلسوف أن يحيا بصفته انساناً . فلا بد لحياته الانسانية أن تدخل جزءاً أصيلاً في صميم فلسفته ، حقاً ان الفلسفة وثيقة الصلة بالحياة وان النظر لا يتفصل عن العمل وان العلاقة بينهما هي كالعلاقة بين الصورة والمادة عند أرسطو . ولا يستطيع الفيلسوف أن يحق في ساء المجردات والماهيات متناسياً وجوده الشخصي وتجاربه لانه بحاجة الى نقطة ارتكاز فربما كان من نتائج اهتمام مفكري هذا العصر بمسألة ربط الفلسفة بالحياة : قيام الوجودية بشورتها على فلسفة الافكار وفلسفة الاشياء والفلسفة التقليدية التي استبعدت الانسان من مجال اهتمامها لصالح فلسفة العالم أو الفلسفات العقلية ، تقول الوجودية — بلسان كيركجارد — إن الفلسفة حديث نوجهه الى كائنات واقعية أو موجودات حقيقية من لحم ودم ، وإذا تؤكد الوجودية على المواقف الفردية والحالات الشخصية ، فإنها تنفي امكانية التوصل عن طريق المبادئ العامة المجردة الى فهم انسان معين : يعيش في حقبة معينة وينتمي الى حضارة معينة ويستند الى تاريخ شخصي ... وإذا حاول بعض الفلاسفة من نمط هيغل تفسير كل شيء وصياغة الوجود بأسره في نسق عقلي ، فإن الوجودية تؤكد انه لا يوجد مفتاح يفتح كل الابواب الا إذا كان مفتاحاً زائفاً ، ان كيركجارد حين يقارن بين سقراط وهيغل ، يقرر أن الجهل السقراطي حقيقة أعظم بما لا يقاس من كسل ما تنطوي عليه الموضوعية الهيكلية بأكملها ، لان زعم الفلسفة الوجودية يربط الحقيقة بالذات ويرفض فكرة الحقيقة المذهبية الالزامية . وبكتفي : «فتات الحقيقة» بدلا من الحقيقة كلها .

حقاً ان «الفلسفة» الوجودية تربط الفلسفة بالانسان وتهدف الى تعليم الفرد كيف يكون انساناً ولكن عن طريق تلك النزعة الذاتية الفردية المفرطة . لان الموجود في نظر الوجودية هو فردي بالضرورة ، أما المجرد ، فلا يتعف بالوجود أبداً ، لهذا كان على الوجودية أن تبرهن على امكانية قيام فكر وجودي لا يحين الوجود الى معرفة مجردة .

يقول ياسبرز : عليّ أن اعترف منذ البداية أن ثمة حرباً لا هوادة فيها بين المعرفة والوجود . وعلى الرغم من وجود تلك العلوم الكثيرة التي تحاول

دراسة الانسان كجسم وكفئس وككائن اجتماعي ... فليس ثمة علم يدرسه بوصفه كائناً ، متكاملأ ، بوصفه وجوداً ، فالوجود — على حد قول ياسبرز — لا يمكن أن يكون قابلاً للتعريف لأنه ليس موضوعاً وليس في استطاعتني أن أفسر وجودي . لأن الانسان سؤال مستر بالنسبة الى نفسه ، ويبقى الوجود — عند ياسبرز — مجرد علاقة توجهنا نحو شيء ، يفلت من كل موضوعية ، ولا يمكن للفيلسوف أن يتحدث عن الوجود إلا بطريقة غير مباشرة .

وإذا كان بعض الفلاسفة يعدون الفلسفة نوعاً من التفكير الذي يفارق فرق العلم وموضوعاته ، إذ لا يوجد اتفاق على شيء . وإن الفلسفة تشبه العمل الفني الذي يحلل طابع الفردية والاصالة والابداع فإن الفلسفة عند ياسبرز ، ليست صناعة نظرية وليست لهواً فكرياً ولا عملاً غنياً ولا قصيدة شعرية ، بل هي السبيل الذي يقودنا الى ذاتنا .

وقد يكون في وسعنا أن نقول : إن العلاقة بين الفلسفة والوجود البشري ، باعتبار أن الانسان هو الحيوان الوحيد الذي يشعر بأن وجوده لغز يتحده ، وليس الفيلسوف وحده هو الذي يدرك أن ثمة سرأ لا يعرفه يتلبس وجوده ويقض مضجعه ، ولكن الفيلسوف هو الأكثر شعوراً من غيره بما في وجوده من غموض والتباس ، فليس التأمل الفلسفي سوى نوع من الدعشة الاليمة — كما يقول شوبنهاور — .

قلنا ان الفلسفة نوع من التفكير يفارق العلم في طرقة وفي موضوعاته ، إذ لا يوجد فيها اتفاق على شيء ، كما قيل : فلو وجد مثل هذا الاتفاق لاستحالت الفلسفة بالضرورة علماً .

ولكن بعض المدارس الفلسفية أرادت أن تجعل من الفلسفة علماً فخضعت للعلوم الطبيعية وبخاصة للرياضيات ، وقد قيل عن هذه الفلسفة المنسوبة الى العلم (سيا تيزم) انها تنكرت للفلسفة ، وقيل إنها أقوال من ليس لديهم ما يقولونه ، فقالوا بما قال العلم ، إنها نقبي صريح للفلسفة أو نوع من اللافلسفة ، ضد الفلسفة .

وإذن ، فلا يبقى إلا الاختلاف بين الفلسفات ، وانه لا اختلاف يتفق مع طبيعة الفلسفة باعتبارها اقتراباً من كل طرف من أطراف الحقيقة المقصوى المفارقة التي لا يطالها الانسان ، يظفر كل مذهب فلسفي بجانب منها ، ويهوى حول الجوانب الاخرى واثقاً أن الوحدة موجودة في ماهية الفلسفات المختلفة ، في فكرة الفلسفة ذاتها التي لا يمكن أن تأخذ صورة بناء عقلي يتسع للجميع وينفق عليه الجميع بل يلتزم به الجميع على طريقة العلم أو على طريقة الدين .

جسوى الفلسفة ؟

أخذ كانط على الميتافيزيقا أنها لا اتفاق فيها على شيء وقد أشرنا إلى ظاهرة عدم الاتفاق هذه ، كما أخذ على الفلسفة ظاهرة الركود أو عدم التقدم بالقياس إلى العلم الذي يضيف إلى رصيده باستمرار حقائق جديدة .

إننا نعرف اليوم في الرياضيات أكثر مما عرف فيثاغور وفي الطبيعيات أكثر من ارخيدس ، وهذا قول لا ينسحب على الفلسفة ، إذ لا يصح القول إننا أكثر تقدماً في الفلسفة من أفلاطون أو أرسطو وكل ما يمكن قوله إننا أوفر منها حظاً من حيث توافر ما يحتاجه البناء الفلسفي (كالحقائق العلية مثلاً) وأكثر فهماً لمواقف الفلاسفة السابقين وأكثر دقة وتنوعاً في المناهج التي نعالج بها أفكارنا وأفضل استعمالاً للستولات ... وهكذا بالنسبة لظاهرة عدم التقدم ، فهناك فلسفات عظيمة في كل العصور حتى في عصور الظلام وكل فلسفة عظيمة تشكّن نسقاً تاماً لا يتوقف على فلسفة سابقة ، بمعنى أنها لا تعتمد على فلسفة أخرى بحيث تبدو استمراراً وتقدماً لتلك الفلسفة في خط متصل ، لأنها تبدأ من جديد وعلى أسس جديدة . ومع ذلك فتاريخ الفلسفة يستبعد فكرة التقدم المائتاً في تاريخ العلم الذي يشر خطوياً متصلة من التقدم يستند الجديد منها إلى القديم ، كما أن تاريخ الفلسفة مختلف عن تاريخ الأديان مثلاً ، فالاعمال الكبيرة في الأديان قد ظهرت واكتسبت في عصور مضت بحيث أصبح جوهر تاريخ الأديان هو الحفاظ على التقليد دون التجديد أما في الفلسفة ، فإن ظهور الاعمال الكبيرة لا ينتلج في كل العصور وكلها فريدة لا تتكرر بقيمتها في ذاتها ومن

ذاتها ، منفصلة عن السابق واللاحق . وما أكثر ما يؤخذ على الفلسفة . ولكن
المأخذ الذي تقف الفلسفة أمامه مشدوهة يأتيها من لا يعرفها فيتساءل عن
جدواها !

لا شك أن كلمة الجدوى ومرادفاتها تصبح مبتذلة حين تفترون بفكرة المعرفة
لا سيما حين تكون الجدوى كسباً مادياً مباشراً ، إذ لا يصح أن نرجو من
المعرفة فائدة مباشرة أكثر من إزالة الجهل ، كأن نسال فيثاغور عن الجدوى
من برهان القضية القائلة إن مجسوع الزاويتين المتجاورتين على مستقيم . قائلان .
أما حين تعني الجدوى تطبيق المعرفة في المجال العملي بقصد إنتاج سلعة
أو خلق تخصص ، فإنه على الرغم من أن الفلسفة لا تنتج بضائع ولا نكون
حرفة أو مهنة . وعلى الرغم من استقلالها عن تطبيقاتها المحتسلة ، ونبذها
بصفتها مفارقة غير خاضعة للتطبيق . فإن الفلسفة تظل لونا من الفكر والعمل .
تظل فكراً يقتضي سلوكاً مطابقاً له ، يقتضي الفيلسوف أن يعيش فلسفته التي
تتضمن تصوراً معيناً للحياة وبالتالي سلوكاً معيناً .

إن أكثر الفلاسفة عاشوا فلسفاتهم ونعموا بأعجاب الناس أو سخرتهم حين
يكون سلوكهم غريباً مثل ديوجين الكلبى الذي كان يتجول في وضح النهار
حاملًا مصباحه للبحث عن الحقيقة بين الرجال ، إن الفلسفة — على كل حال —
ليست مهنة ولا تعد بأية فائدة مادية : لأنها — كما يقال — تابعة من وجدان
نفس يعيش على أرض الشدائد .

نعلم الفلسفة :

يقول كانط : « لا توجد فلسفة يسكن أن تعلم ... وكل ما نتعمله هو أن
نفلسف » قد فسر هذا القول بأن الفلسفة ملازمة لطبيعة الانسان بها هو كذلك
وهي بمعنى ما ، سليقة وطبع لا تحتاج الى أن تعلم بل تحتاج الى أن تمارس ،
فالفلسفة ليست علماً يمكن تعليمه كالعلوم الاخرى التي يتضمن كل منها قدراً
معيناً متفقاً عليه من المسائل والقواعد والحلول : لا يختلف فيه المختصون ، قدراً
يجب على طالب العلم أن يحصله من المعلم أو الكتاب ، في حين أن الاختلاف

قائم في طبيعة الفلسفة ، لهذا يقال : هناك فلسفات لا فلسفة ، بمعنى أن الفيلسوف الحقيقي بهذا الاسم هو الذي لا يكرر غيره ، هو الذي يحمل طابع الفردية والابداع ، وحتى حين يعرض فلسفة غيره ، فإنه في الوقت ذاته يعرض ، بصورة ما ، فكره الذي لا يشاركه فيه أحد ، فبسبب عدم الاتفاق في الفلسفة : إذن هو الفيلسوف نفسه ، تجربته ، حدسه الفلسفي بالأشياء ، وأن من يبحث عن اتفاق في الفلسفة - حتى ولو كان بدافع الحرص على اليقين فيها - فإنه إنما يفكر بعقلية العلم لا بعقلية الفلسفة لأنه اعتقد أن الحقيقة واحدة ولا ينبغي أن يكون فيها اختلاف .

لقد حدد كانط موضوعات الميتافيزيقا في ثلاثة وجودات كبرى هي : العالم والنفس والله ، ومن هنا يبدو أن الاسئلة الكثيرة التي يثيرها العقل تنصب كلها حول «الوجود» ولكن من جهات مختلفة ، وجود جوهر العالم الذي يوجد وراء الظواهر الطبيعية ووجود جوهر النفس الذي يكمن خلف الظواهر النفسية ، ووجود الإله الرابض خلف الوجودين السابقين لهذا كانت الميتافيزيقا التي يقيسها العقل انطولوجية ، تبحث عن موجودات حقيقية تشير إليها كلمات : العالم والنفس والله . والانسان نفسه - عند هايدغر - كائن انطولوجي ، لا ينفك عن التساؤل عن الوجود ، وأول وجود يثير لديه تلك الاسئلة الكثيرة هو وجوده نفسه . وجوده الغامض المهدد ، الذي لم يكن له خيار فيه فقد وجد نفسه في قلب هذا العالم دون أن يعرف لماذا ولا من أين ، لأنه لم يطلب المجيء الى العالم الذي يعيش فيه محفوفاً بمخاطر التهديد والقلق والخوف واليأس والصدفة والضعف والمرض والشيخوخة الى أن تنقضي حياته ويأتيه الموت دون أن يطلب منه المجيء ويمضي ولكن لا يعرف الى أين ، وكل هذه الاسئلة التي يطرحها وجوده الغامض ، اقتضته أن يبحث لها عن اجابات وكانت اجاباته هي ما يطلق عليه اسم «الفلسفة» أو الميتافيزيقا كما يسميها كانط ، وبهذا المعنى تكون الفلسفة أسئلة في طبيعة الانسان كنتيجة لوجوده ، الذي لم يكن بإمكانه أن يفهمه فالتمس عند الوجودات الاخرى كالعالم والنفس والله . ويستشهد عادة بالاسئلة التي يثيرها الاتفاق للتدليل على وجود استعداد

طبيعي للفلسف عند الانسان سابق على التعلم ، كما يستشهد بالمرضى
العقلين الذين يسقطون عن كواهلهم قيود المجتمع فتنتطق الستهم بحقائق
ميتافيزيقية لا تقبل صياغة معقولة في أغلب الاحوال . ونجد في كتاب كارل
ياسبرز «مدخل الى الفلسفة»^(١) طائفة من أسئلة الاطفال كعلامة على أن الكائن
الانساني يجد في نفسه نبع التفكير الفلسفي ، فنحن نسمع غالباً من أفواههم
عبارات يفوض معناها مباشرة الى الاعماق الفلسفية من هذه الامثلة :

يقول أحدهم متعجباً : «اني أحاول دائماً أن أفكر في انني شخص آخر ،
ومع ذلك فأنتي دائماً أنا» وهذا الطفل يضع يده على أصل اليقين أي الشعور
بالوجود في معرفة الذات ، انه يقف مشدوهاً أمام لغز الأنا المستعصي على
الحل ويسأل .

وطفل آخر يستمع الى قصة التكوين : «.. في البدء خلق الله السموات
والارض ...» فيسارع الى السؤال : «ماذا كان يوجد إذن قبل البدء ؟»
وتتوالد الاسئلة الى غير ما نهاية بحيث تستعصي على الفهم ، دون أن يجد
هذا الطفل جواباً حاسماً .

وفتاة صغيرة تروى أمامها الاسباب التي تدعو الى الاعتقاد بكروية
الارض وبحركة دورانها ، فتقول وهي تضرب الارض بقدمها : «ولكن ليس هذا
صحيحاً ، ان الارض لا تتحرك . أنا لا أعتقد الا بما أرى » فيرد عليها :
«إذن أنت لا تؤمنين بالله ، لانك لا ترينه أيضاً» فتصرخ الصغيرة الحائرة :
«لو لم يكن موجوداً لما كنا هنا» وغير ذلك مما يدل على انها فهمت الفرق بين
الموضوع الجزئي ومسألة الوجود ككل ووضعنا ضمن هذا الكل

وطفلة أخرى تذهب لزيارة بيت عمتها وتعدد درج البيت ، فيعي شعورها
مع صعود كل درجة أن كل شيء يتغير دون انقطاع وان الأشياء تجري وتزول
وكأنها لم تكن ، وتقول : ولكن مع ذلك يجب أن يوجد شيء ما ثابت . انني

(١) - ترجمة جورج صدقي ص ١١ .

أصعد الآن ، هنا ، سلسا كي أذهب السى بيت عمتي ، اني أريد أن احتفظ بهذا» لقد كانت مشدوهة أمام ذلك الجريان الشامل ، وكان تلاشي كل شيء يجعلها تبحث عن مخرج بأي ثمن .

إن الذي يجمع ملاحظات من هذا النوع يستطيع أن يؤلف فلسفة كاملة للطفولة ، قد يقال ان الاطفال يرددون ما يسمعون من الراشدين ولكن لا قيمة لهذا الاعتراض عندما يكون الامر متعلقاً بأفكار جديدة . وقد يقال ان الاطفال لا يدفعون التأمل الفلسفي السى أبعد من ذلك وقد يكون ما لديهم لا يتعدى المصادفة ، وفي هذه الحالة تهمل واقعة حقيقية هي أن الاطفال يستمعون بمواهب يفقدونها في سن الرشد . وكأنهم بمرور السنين يدخلون في سجن الاصطلاحات والآراء الشائعة والمواربه والأفكار المسبقة . ان الطفل يحس ويرى ويسأل وسرعان ما يفلت هذا كله من يديه فيسقط في هوة النسيان ، نسيان كل الاشياء التي انكشفت للحظة أمام عينيه ، ليندهش بعد ذلك إذا حدثوه بما قال أو سأل .

لقد شعر «هيراقليط» من قبل بالتغير الذي شعرت به تلك الطفلة وهي تصعد درج بيت عمتها وهناك من تجاوز الشعور بالتغير السى عالم ثابت أزلي كعالم المثل الافلاطونية .

والطلاب أيضا فلاسفة على نحو ما ذكر هترميد في «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها»^(١) ذلك اننا حين نزعم أن الفلسفة نشاط انساني شامل ، يكون من السهل أن يتعرض هذا الزعم للشك ، فيقول انسان : إنني أمضيت كل ما مر من حياتي دون فلسفة وفي أثناء المناقشة تتأكد أن هذا الانسان لم يفلت من التفلسف ولو خلال جزء من حياته ولولا ذلك لما كان لديه أدنى اهتمام بما نزع من كون الفلسفة نشاطا انسانيا شاملا ، صحيح انه لم يستخدم المصطلح الفني للفلسفة ، لانه لم يكن يحترف الفلسفة ، ولكن لاشك في أنه يستخدم على طريقته الخاصة وبلغته الخاصة بعض الافكار الفلسفية والاتجاهات الفلسفية خلال جزء كبير من وقته . ومن المؤكد أن هذا الانسان لو كان طالبا

(١) ترجمة فؤاد زكريا .

في الجامعة ، لبدأ يتفلسف فعلا ، وانه كلما كان بقاؤه في كلية ما ، أطول ، كان اقترابه من حافة التفكير الفلسفي الجاد أكثر ، لاسيما اذا كان يهتم بما هو أكثر من النشاطات الاجتماعية والرياضية ... في الجامعة ، والأرجح أنه تخطى الحافة مرات كثيرة وخاض بحر المشكلات الفلسفية العميقة دون أن يدري ، برفقة عدد من المفكرين من خلال ما يقرأ .

ومن أكثر التجارب التي يزر بها المبتدئ في الفلسفة ، استغرابا وربما أكثرها خيبة للأمال ، أن يكتشف أن أفكارا غامضة وربما مفككة يعتنقها في موضوع الحياة والكون ، لها اسم معين في عالم الفلسفة ، ومن الممكن على أساسها أن يصنف انه «مثالي» او «مادي» أو من أتباع «مذهب اللذة» أو «برغماتي» ... وأغلب الظن أن ذلك الانسان ، لو كان واثقا بنفسه ، ينظر الى أفكاره على أنها فريدة في نوعها ، ليدعشه بل ربما يفيظه حين يقوم أستاذ الفلسفة وبكل هدوء بتحديد الاتجاه الذي تنتمي اليه . آراؤه ، أما اذا كان طالبا من النوع المتواضع الانطوائي . فالأغلب أن يشعر أن في ذهنه أفكارا «حققاء» لا تستحق تسمية محترمة كالفلسفة وعندها سوف يدعش وربما يسر حين يكتشف أن أكثر من شخصية من حفظهم تاريخ الفلسفة قد قال بتلك الأفكار «الحققاء» واشتهر لانه وسع هذه الأفكار ودققها . وهكذا يكتشف المبتدئ أنه ليس وحيدا في تفكيره وتملكه الفرحة أو خيبة الأمل حين يكتشف أنه يشارك أفلاطون أو اسبينوزا أو الغزالي أو ابن رشد في أفكاره .

يعلم أساتذة الفلسفة أن أسبابا كثيرة ومتباينة تقف وراء اختيار الطلاب موضوع تخصصهم ، ويعلمون أن من بين طلابهم مجموعة قام أفرادها باختيار هذا التخصص لانهم لم يكونوا راضين عن الاجابات التي يتلقونها عادة في محيطهم عن أسئلة أساسية معينة : أو الشعور العميق بالتناقض بين المثل المعترف بها وبين سلوك الناس في مجتمعهم . وادراك ذوي الضائير الحية منهم وهن النسنة بين المثل العليا التي ينادون بها وبين سلوكهم اليومي وتجاهلهم معظم معايير السلوك التي تعلموها في البيت أو في المدرسة ، فالتناقضات والمفارقات العقلية والاخلاقية والدينية هي التي تدفع أفراد تلك المجموعة من الطلاب الى

القيام بأولى اتصالاتهم مع الفلسفة في الجامعة على طريق كفاحهم للوصول الى الاتساق العقلي .

فالطالب الذي ينشأ في جو ديني محافظ يلاحظ على وجوه زملائه نظرات الاستنكار لدى أول اشارة الى التعاليم التي قبلها هو دون مناقشة وسرعان ما يدرك أنه الوحيد أو أنه واحد ضمن أقلية ، وان تلك التعاليم الدينية التي قبلها لا تؤثر في تفكير وسلوك احد من اصدقائه وزملائه ، اللهم الا تلك الاقلية التي هو واحد منها ، ولكن ما يثيره ان من يقدرهم ويحبهم من مدرسيه وزملائه من يتسكون بالاخلاق يشاركون في عدم الاكتراث أو العداوة المعلنة لتلك التعاليم التي قبلها هو ، فيقع في صراع . ولكي ينجو من أسر هذا الصراع يأخذ في التفكير ويجمع المعلومات عن أصول تلك التعاليم «المقدسة» ويجهد في مناقشة المشكلات التي يثيرها الموضوع ويحاول التمسك بسوق الحكم النزيه وربما حاول البحث بنفسه عن صيغة منطقية لما يمكن أن يؤمن به بصدق على أساس تجربته ومعرفة التي اكتسبها . وعندها يصبح هذا الطالب فيلسوفا سواء أعرف ذلك أم لم يعرفه ، وقد يظل منطقيا ويثابر على معادلاته صياغة معتقداته الخاصة ، فيصل الى ما يشبه النتائج الموجودة فعلا في مذهب فلسفي معين . وحتى حين يصل الى وجهة نظر يستطيع أن يصفها — بحق — بأنها خاصة به ، فإن ما يصل اليه لهو جدير باسم «الفلسفة» .

والطالبة التي تلتقي في البيت تعليما أخلاقيا صارما من والدين يعدان تقسيمها «معتن متحررين» تبدأ بالنظر الى بعض الطالبات اللواتي نشأن في جو أخلاقي مشابه ، على انهن انخرجن بشكل ما عن ذلك الجو ، وتدهش اذ تجد أن اتجاهاتهن لا تحط من قدرهن ولا يبدو عليهن أنهن أقل سعادة وانسجاما مع بيئتهن من زميلاتهن ، مع أنها تعلمت ان مثل هذا السلوك يفضي الى التعاسة ويحط من قدر الفتاة . فتحاول أن تفكر في المسألة بطريقة عقلية للاهتمام الى ما يحدد «الصواب والخطأ» بعد أن كانت تعتمد على أبويها في تحديد فتتي السلوك : الصائب والمخطيء ، وتبتدي الى أن التعاليم التي تصاغ على شكل أوامر قاطعة تتعلق بأفعال معينة ، لم تعد كافية ، ولابد من الوصول الى

صيفة أكثر عقلا ومعقولية ، صيفة معيار عقلي للحق أو للصواب ولو كان معظم الناس يؤمنون بما يؤمن به والداها . بل لأبد من البدء بعملية إعادة بناء عقلية ، وبتعمق المشكلة تكتشف أن «الصواب والخطأ» يعتمدان على مفهومي «الخير والشر» في الحياة وربما يقودها البحث عن جواب مرض لمشكلة الحياة إلى التزام برنامج دراسي في الفلسفة ، وهي في كل حال ستكون قد بدأت السير الجاد على طريق الفلسفة .

والطالب الذي يحصل معه منذ المرحلة الثانوية اهتماما بتلك الانغاز التي لا بد أن يصادفها الانسان في وقت ما مثل : «إذا سقطت شجرة في غابة ولم يكن هناك شخص قريب يسمعا ، فهل يكون ثمة أي صوت؟» وتثيره المشكلة أكثر إذا سحب هذا السؤال على كل تجربة حسية ، إن هذا الطالب يشعر بالتدريج أن الشخص في كل تجربة هو أهم من الشيء وأكثر حقيقة بل ينظر الى الذهن أو الوعي بصفته العنصر الرئيس في الكون ، ان هذا الطالب يصل ، عن وعي أو دون وعي الى «المثالية الميتافيزيقية» .

أما الطالب الذي يهتم بالعلوم فان شعوره بالاعجاب يزداد بقدرة العلم على تفسير أسرار التجربة البشرية ويدرك أن حدود المجهول والغامض والمعجز والخارق للطبيعة تنقلص وتراجع كل يوم ، ويعتقد أنه لا يوجد شيء وراء الكون الطبيعي الذي يدرسه العلم ولا مجال خارج الطبيعة لما هو «خارق للطبيعة» وهكذا يقف ، دون أن يعلم ، موقفا فلسفيا مميّنا هو موقف المذهب الطبيعي .

وهكذا بالنسبة للطلاب الذين لا يطبقون التفكير النظري أو التأمل ويتصفون دائما بصلاية الرأي وعدة الاكتراث والنزعة العملية الساخرة ، فجدهم يلحون في كل مناقشة نظرية على طلب النتائج الملموسة ، واهمال التمييزات النظرية . هؤلاء قد يدهشون وربما يغضون اذا عرفوا أن سلوكهم هذا ينطوي على موقف نظري يكس حلف اسئلتهم ، يسكن نسبته الى «البراغماتية» التي تقوم كل شيء من خلال النتائج الملموسة .

ان الفلسفة تنمو وتغتنى من تفكير يماثل تفكير هؤلاء الطلاب في المشكلات نفسها ، وتاريخ الفلسفة نفسه ليس الا تعاقبا متصلا من الاجابات المتباينة عن هذه المشكلات وأمثالها ... والفرق بين هذا النوع من التفكير الذي يمكن أن ندعوه «فلسفات شخصية بسيطة» وبين فلسفات الفلاسفة الكبار يكمن في صياغة أفكار هؤلاء الاخيرين بمصطلحات فنية أكثر تجريدا وأكثر دقة ، فلا بد أن تعلم مصطلحات الفلسفة كما تعلم المصطلحات الخاصة بأي علم آخر وعندها فقط تزول معظم الفروق ولا يبدو هذا الفارق شاسعا كما يبدو لبعضهم لان مشكلة المصطلح لا تخص الفلسفة وحدها بل تظهر في معظم فروع العلم حيث تصاغ المفاهيم الاساسية بعبارات أو رموز قد لا يفهمها غير المتخصص ، ولا مناص من تعلم المصطلحات الفنية أو تجنب استعمالها لان ذلك سيؤدي الى نقص كبير في القدرة على التعبير .

على أن هناك فروقا أخرى تكمن في أن الفلسفة في تفكير الطلاب وأمثالهم تكون ضمنية وفي مرحلة جنينية ولم تشكل ولم تستق بعد في حين أنها تكون صريحة وعلى قدر من التنظيم والتسلسل والاتساق في الفكر المنهجي للفيلسوف ، ولهذا تظل النظرة الفلسفية الى المشكلات تدعو الى الاعجاب بصفتها مذهبا محكما ولو بدت في بعض الجوانب متناقضة وغير متسقة منطقيا .

ولو حاولنا تنظيم هذه الافكار شديدة العمومية وتطبيقها على الفلسفة وطبيعتها في ما يشبه التعريف ، لاعترضتنا صعوبات كثيرة ، لان الفلسفة نشاط أكثر منها موضوع معرفة أو بناء معرفة ، وتعريف النشاط بطبيعته أكثر صعوبة من تعريف الكيان محدد المعالم ، ولهذا يقول بعضهم أنه لا توجد فلسفة بل يوجد تفلسف ، بمعنى النشاط العقلي الواعي الذي يكشف طبيعة الواقع ومعنى تجربة الانسان ، واذا اعترض على القول بنفي وجود شيء اسمه فلسفة قالوا هناك فلسفات ، بمعنى طرق كثيرة للنظر الى العالم يصوغها مفكرون أثبتهم مدنيات مختلفة ، وبذلك يفسحون المجال للقول بتباين هذه الفلسفات وتناقضها ويصرون على رفض النظر الى الفلسفة بصفتها بناء موحدا للمعرفة وهكذا فلا بد من تعريف الموضوع بطرق مختلفة ، وكل طريقة تغفل ما تود الطريقة الاخرى أن تقول .

وهذا ما يعبر فهمه على المبتدىء في دراسة الفلسفة ، فهو اذ يدرك ان
الاجابة عن أي سؤال فلسفي تتوقف على الاتجاه الفلسفي الذي يضم صاحب
هذه الاجابة ، وان كان لا يفهم كيف أن تعريف الفلسفة ذاتها يتوقف أيضا
على المدرسة الفلسفية التي ينتمي اليها •

ليس في وسع الانسان أن يستغني عن الفلسفة فهي موجودة في كل زمان
ومكان وهي لا تظهر من نبعها الاصلي لدى الاطفال أو المرضى العقليين أو
العقول العظيمة الاستثنائية وحسب بل تتخذ شكلا عاما أحيانا في المثل الشعبي
في الحكمة الشائعة ، في الآراء المتفق عليها ، في النظريات السياسية وفي
الاساطير منذ فجر التاريخ . أما كون هذه الفلسفة واعية أو غير واعية ، غامضة
أو واضحة ، جيدة أو سيئة فأمر آخر ، حتى ان أي انسان ينبذ فلسفة ، يثبت
أن له فلسفة

ان جوهر الفلسفة هو البحث عن الحقيقة وليس امتلاكها ، حتى لو خانت
نفسها وقبلت دخول القوالب الوثوقية الجاهزة وأصبحت صالحة لان تنقل الى
الآخرين ، انها سير في الطريق وسؤال أكثر أهمية من الجواب ، والسير في الطريق
والحصول على الرضى في لحظة ممتازة ليس تعريفاً للفلسفة ، وليس موقعها
فوق الاشياء ولا الى جانبها انها تعرف نفسها بنفسها بتحققها أما نحن فلا نعرفها
إلا بالتجربة ، انها العمل وتفسير العمل •

٢ - فكرة الحرية

بدأت الحرية حواراً بين الانسان والطبيعة أو بين الانسان والمجتمع أو بين
الانسان والانسان بصفته ذلك الحيوان الذي يتبطنه ، ووصلت الى اقتناع
الانسان بأنه نصف إله ، إلا أنه - في العصر الحديث - رفض إلا أن يكون
إلهاً كاملاً ، مطلق الاخلاقيات ، فأعلن على لسان «نيتشه وسارتر» وسواهما أن
الله قد مات ، واحتكر الانسان لنفسه تلك الحرية التي كان «ديكارت»
وأمثاله ينسبونها الى الله ، وتحول الحوار الى صراع مع الله ، وأصبحت مشكلة

الحرية من أعقد مشكلات الفلسفة ، حتى غدت قتل الميتافيزيقا الصدى ، الذي
فقد مفتاحه ، لو لا أن الحرية قد أصبحت في الفلسفة المعاصرة ، مفتاح
المشكلات الفلسفية ، فما تكون الحرية ؟ أتكون صدى عقلياً لنزوعنا منذ
الطفولة الى امتلاك قوة المردّة والسياسين والابطال الخوافين الذين يأتون
الخوارق والمعجزات ؟ أتكون حقيقة أم حكماً أم وصفاً أم ... ؟ أسئلة كثيرة
وكثيرة ، أما بشأن الاجوبة ، فلا نطرح بأكثر من استعراض تاريخي خاطف
لإجابات أولئك الباحثين والمفكرين والفلاسفة ، الذين أرقتهم مشكلة الحرية
على طول تاريخها ، بل لعلنا سنشير من الأسئلة ، أكثر مما نقدم من إجابات ،
فالمشكلة معقدة ، وصلاتها بالعلم والأخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع
صعبة فضلاً عن صلاتها بمشكلات ما بعد الطبيعة .

تعريفها :

تضم المعاجم الفلسفية ، من المعاني لكلمة الحرية ، ما لا يقع تحت حصر ،
سومع ذلك - فإننا لا نعثر على تعريف واحد يصدق على تلك المعاني :
السياسة والاجتماعية والاقتصادية والنفسية والخلقية ... ، فضلاً عن المعاني
المتصلة بالعلم أو بالميتافيزيقا ، ولنقل - مع ذلك - إن الحرية هي اختيار الفعل
عن روية ، القدرة على اختيار الفعل مع القدرة على اختيار ضده ، كما يمكننا
الإشارة الى أن مفهوم الحرية يتوقف على الحد المقابل الذي يثيره في أذهاننا
مثل : الضرورة أو الحتمية أو الطبيعة أو القدر ، وإن ثمة فرقاً بين حرية
الاختيار وحرية التنفيذ التي تعني المقدرة على الفعل (أو الامتناع عنه) دون أية
تأثيرات أي الحرية الطبيعية التي تعبر عن الاستقلال الذاتي للكائن أو لنقل
- بالمعنى القانوني - إنها القدرة على مباشرة الفعل مع انعدام القسر الخارجي
أما حرية التصميم فهي القدرة على الاختيار أي تحقيق الفعل دون الخضوع
للتأثيرات الباطنية سواء أكانت تلك التأثيرات عقلية كالمسررات أم وجدانية
كالذوايق أو لنقل بالمعنى النفسي إنها الحرية السايكولوجية التي تعبر عن
انعدام الضرورات الباطنية والقسر السايكولوجي (عواطف ، تصورات ...) فهي
«ارادة تتقدمها الروية مع التمييز حسب «مقاسات» أبي حيان التوحيدي

ويبدو من المناسب هنا أن نعريض رأي فيلسوفنا العربي الكبير ابن رشد في مشكلة الحرية يقول : ان لدينا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداده . لكن لما كان الاكتساب ليس يتم لنا إلا بسواناة الاسباب من خارج وزوال العوائق عنها . كانت الافعال المنسوبة اليها تتم بالامر من معاً ، وإذا كان ذلك كذلك ، فالافعال المنسوبة اليها أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الافعال التي من خارج لها وهي المبرر عنها ، وهي ليست متممة للافعال التي نروم فعلها ، أو عاقبة عنها فقط بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين ، فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الامور التي من خارج . مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتبه من خارج اشتبهناه بالضرورة من غير اختيار ، فتحركنا اليه ، وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب منه من خارج كرهناه باضطراب فهربنا عنه وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالامور التي من خارج ومربوطة بها وليس يلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والاسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الاسباب الداخلة والخارجة أعني كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالامر من جميعاً . أعني بإرادتنا وبالاسباب التي من خارج ، فإذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك . . (مناهج الأدلة ، ١٠٧-١٠٩) .

ونميز عند الفلاسفة مفاهيم يمكن تلخيصها كما يلي :

— حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة ، كأن ننسب الى أنفسنا القدرة على الفعل بمقتضى إرادتنا نحن والشعور بأن حريتنا هي وحدها علة أفعالنا ، أي القدرة المطلقة على المباشرة ، حرية تعمل بطريقة نفسية محضة ، فعلها لا يشترط الخضوع لاية ظروف أو على الأقل حين لا تكون سوابق الفعل كافية لتعيينه ، وتتصل الحرية — بهذا المعنى — بما يسمى مفهوم «اللاتعين» ، والامكان ، والعرضية ، فهنا نستطيع القول إن الفعل الإرادي هو الذي لا يخضع لاية حتمية ، حيث كان ممكناً ألا يحدث أو أن يحدث على نحو آخر ،

فنصل بالنتيجة الى فكرة «عدم الاكتراث» بمعنى انتفاء ما يدفعنا الى الاتجاه نحو طرف دون الآخر أي ملكة الاختيار دون باعث ما .

— الحرية التي نعرف فيها ما نريد ولماذا ، وفقاً لقيم اخلاقية يقرها عقلنا وتقبلها ارادتنا وهنا يكون الفعل الحر ، هو الفعل الصادر عن روية وتعقل وتبدير وهو وثيق الصلة بـ «الاستقلال الخلقي» عند كانط

— حرية الكمال ، أي حرية الفيلسوف المتحرر من كل شر (كراهية ، جهل ، اهواء ، غرائز...) وهذا النوع من الحرية الذي يفترض استحالة فعل الشر لا يوجد إلا في الله ، الموجود الوحيد الحر بأكمل معنى وقد استحال هذا الضرب من الحرية عند الرواقيين واسينوزا ولا ينتز الى نوع الجبرية أو الحتمية .

— الحرية القائمة على فكرة العلية الشمورية (برغسون) وهي لا تقتصر على انجاز الفعل أو الاقتلاع عنه دون اكتراث ، بصورة سلبية ، بل هي حرية ايجابية يصدر الفعل فيها عن الذات العميقة (بالمعنى الروحي لا بالمعنى البيولوجي) تعبر عن القدرة على الخلق أو الابداع ، فالفعل الحر — وفقاً لرأي برغسون — هو كل فعل يحمل بصمات شخصية الفاعل بكاملها وفيها تكون العلاقة بين الفعل الحر وفاعله ، كالعلاقة بين العمل الفني والفنان ولكن هل يمكن أن تكون الحرية موضوعاً لتأمل عقلي ؟

إن برغسون يعدها «واقعة واضحة» يسمي الانسان الى لمسها بصفتها موضوعاً محدداً ، كما يأمن في البرهنة على نظرية هندسية ولكنها تظل شيئاً لا يمكن تحديده وجوده ، لا يمكن ضبطه متلبساً ، فهي إذن ليست موضوعاً يمكن معانيته والحكم عليه ، بل هي حياة يمكن معاناتها وربما كان الاصح تشبيهها بالحركة كواقعة بينه بذاتها ، ليس في وسع الفكر أن يفهمها أو على الاصح يعقلها فليس على الواقعة أن تخضع للبرهان بل على البرهان أن يخضع لمنطق الواقع ، وتبقى الحرية — عند برغسون — مجرد تعبير عن «علاقة» الذات الحية بالفعل الذي تقوم بتحقيقه ، وهي علاقة لا تقبل التحليل لأنها ليست

موضوعاً ، ولا تقبل القسمة لخلوها من الامتداد أو الزمان أو المكان ، وهي بالتالي علاقة لا يمكن تعريفها وهناك قضية منطقية تقول : «إن الفعل الحر غير معقول ، لذلك فهو غير ممكن وإذن فهو غير موجود !» وذلك على أساس أن الحرية تناقض مبدأ السبب الكافي ، كما يبدو من القياس المخرج التالي : إما أن يكون للفعل الحر سبب كافٍ أو لا يكون فإن كان ، كان الفعل محدداً بهذا السبب ، فلا يكون حراً ، وإن لم يكن له سبب كافٍ لم يكن الفعل إرادياً وبالتالي لا يكون فعلاً حراً ، لأن الإرادة تعمل وفقاً لإسباب .

ولكن لا حاجة الى فهم «مضنون» الحرية من أجل الشعور بها ، ففكرة الحرية والشعور بالحرية شيان مختلفان ، فقد يكون تقريرنا للحرية نتيجة الواقعة الاولى التي يقدمها لنا الحس الباطن أي شعورنا بالجهد ، فتكون الحرية شعوراً بالقدرة على الفعل : ان الشعور بفاعليتنا أو بقدرتنا على العمل هو الذي يخلق فينا الجهد المركب للآنا . والواقعة الاولى - عند دوييران - ليست هي «الفكر» كما عند ديكرت بل هي الجهد الذي يقوم عليه ادراك الذات لنفسها من حيث هي قوة حرة . وقد استبدل ذو بيران بعبارة ديكرت المشهورة : «أنا أفكر إذن أنا موجود» عبارة «أنا أريد إذن أنا موجود» أو يصحح عبارة ديكرت : «أنا أريد ، أو أنا اتعلل الفعل في ذاتي ، فأنا إذن ادرك نفسي كعلة وبالتالي فأنا إذن كائن باعتباري علة أو قوة » . فإذا كان الاتفعال موجوداً الى جانب الفعل في الانسان فإن الشعور بالاتفعال ليس أولاً مباشراً بل هو شعور متولد عن اصطدامنا بضرورة خارجية تعارضنا عند الفعل «ان التجربة السيكلوجية التي يشعر فيها المرء بقدرته على التأثير في جسمه ، والتحكم في أهوائه واقعالاته ، هي بشابة التجربة الاساسية التي ندرك فيها حريتنا» (مين دوييران) .

فحيث تنتهي الحياة الحيوانية ، تبدأ الحياة الانسانية ، أي يبدأ الشعور بالذات على انها قوة فاعلة وإرادة حرة ، متحررة من الضرورة العمياء التي يغلب فيها الاتفعال على الفعل وهنا يصح القول على من ينكر حريته ، إنه ينكر انسانيته ، ولكن يبقى هنا خلط بين الحرية وفكرة الحرية ، وكأنه لا فرق بين

شعورنا الوجداني بالحرية وبين التصورات العقلية التي ننسبها الى الحرية .

ويميل كثير من الفلاسفة المعاصرين الى القول باستحالة تعريف الحرية (ياسبرز ، لاقليل ، مارسيل ...) باعتبارها لا يمكن أن تكون موضوعاً ، ولا يدخل وجودها دائرة النظام العقلي الموضوعي . أي انها لا يمكن أن تثبت أو تنفي في نطاق الموضوعية الصرفة ، وعليه يجب أن نرفض تعريفات الحرية : بانها انعدام القدر (الدليل الكونسي) أو بانها الاستقلال عن الدوافع والمبررات (الدليل السايكولوجي) يقول ياسبرز : ان البحث عن الحرية ، والشك بالحرية ، واليقين بالحرية ، أمور تدخل في صميم وجود الحرية ، «لأنني حين أبحث عن الحرية ، لا يعني أن في ذهني مفهوماً أبحث عما يقابله في العالم الخارجي ...» بل الواقع ان مشكلة الحرية هي مشكلة الذات التي تحمل هموم وجودها وتريد أن يكون هناك حرية ، ويعتقد ياسبرز أن مجرد الاعتناء بوجود الحرية ينطوي على فاعلية تتحقق في نطاقها الحرية التي لا توجد الا حيث أوجد أنا ، أي انه يقول بوجود هوية بين الوجود والحرية لهذا يؤكد استحالة اثبات الحرية طالما ان الوجود ليس موضوعاً لاي برهان عقلي .

ولكن إذا كانت الحرية لا توصف ولا تحدد ولا يمكن اثباتها ولا اعتبارها جزءاً من الطبيعة الانسانية (كما يقول لاقليل) فكيف إذن نقف على حقيقتها ؟ الجواب : انها — على حد قول لاقليل — ليست شيئاً قبل أن نشرع في استعمالها أي في خلقها وعندها يمكن الرجوع الى ذات الفعل الذي تتحقق به وتمارس ذاتها ، فالحرية إذن ليست «حالة» بل «فعل» يصاحب الانتقال من الامكان الى الوجود ، لهذا لا تنفصل الحرية عن المسؤولية ، بدليل اننا حين نضعف أو يخف نشاطنا سرعان ما تسيطر علينا الضرورة ، لهذا يرى «لاقليل» ان الحرية هي عين وجودنا ، واستحالة معرفتها عقلياً تأتي من كون كل نظرية عقلية تفترض وجود ضرب من الانفصال بين الموجود العارف والموضوع الذي يريد معرفته والحرية لا يمكن أن تدرك الا في الفعل الذي تمارس به وجودها ، ولكن لاقليل ينتهي الى القول ان الحرية هي «امكانية سائر الامكانيات» أي الامكانيات اللانهائية ، فيخلط بين الطرفين وهكذا يصل مارسيل وياسبرز

وسارت الى القول : إن حريتنا ليست سوى وجودنا نفسه أو «روح روحنا» كما يقول مارسيل ، وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع تأمل حريتنا أو النظر إليها كموضوع أو شيء نملكه . فحين لا نشعر بحريتنا إلا حين نقف على ما يتطلبه الآخرون منا .

أما شوبنهاور فيقول إن الحرية هي انعدام الضرورة ، أي انعدام أية رابطة بين المبدأ والنتيجة وفقاً لقانون السبب الكافي . وبالتالي ربما كان هذا القول انكاراً لمعنى الحرية أو اعطاءها مفهوماً سلبياً محضاً . فحين لا يعثر على مكان للحرية في عالم الأشياء . يفرع الى البحث عنها في نطاق السلب أو النفي فيقول : إنها انعدام العلة أو إنها ثغرة في جدار الحسية ، فهل نقول . بعد هذه الصعوبات التي رأيناها في تحديد الحرية ، إن الحرية ليست في حاجة الى إثبات مادام مجرد حضور الذات أمام ذاتها يتضمن الحرية ، استناداً الى ما تشهد به التجربة من شعورنا شعوراً مباشراً بحريتنا .

الواقع أن انصار الجبرية يشككون في قيمة هذا الشعور المباشر بالحرية ويبحثون الاصل في هذا الشعور المباشر بالحرية ولماذا يعتقد المرء أن في وسعه أن يختار بين فعلين مختلفين أو بين الفعل والامتناع عن الفعل ، ليشيروا الى امكانية الوهم أو الخداع ، على الرغم من أنهم يتصرفون في حياتهم العملية كما يتصرف انصار الحرية .

حين نقدم على تحقيق فعل ما نشعر (نضياً) بأن التقسيم الذي ستخذه متوقف علينا وأن مصيرنا بين ايدينا فتتخذ من ذلك دليلاً على وجود الحرية ، أننا نحاول التهرب من أفعالنا حين تكون موضع انتقاد أو اتهام من الآخرين معللين ذلك بأن قوة ما (هوى ، عاطفة . . .) هي التي تسببت في فعلنا أي أننا نحمل المسؤولية لتلك القوة الغريبة المتقلبة عن ارادتنا ، في حين أننا نتقبل اطراء الآخرين لنا حين ينسبون إلينا الفضل في الاعمال التي حققناها ولا نسب هذه الاعمال الى قوة غريبة عنا ، كما أننا — بدورنا — نسب الى الآخرين أفعالهم ، خيراً أو شراً ، فنسندهم وتسيبهم أو نذمهم ونعاقبهم دون نقول إنهم قد وقعوا تحت تأثير قوى غريبة عنهم .

ان أنصار الجبرية يقولون : إذا وجدت فعلا قدرة على الاختيار فإنها لا بد أن تكون واقعية ، ولكن لا يمكننا أن نزعهم امتلاك مثل هذه القدرة فعلا .
لاتنا لا يمكن أن نعرف أية قوة إلا عند الفعل ، فقد يكون شعورنا المزعوم بالحرية مجرد جهل بالبواعث التي تدفعنا الى الفعل . كما يقول اسبينوزا : «ان الناس يخطئون إذ يظنون أنفسهم احراراً وسبب هذا الظن هو أنهم يشغرون بأفعالهم ويجهلون العلل التي تدفعهم الى الفعل .» ولكن الجهل بالعلل أو البواعث ليس هو الاصل في شعورنا بالحرية ، فنحن نشعر بأننا نتصرف بحرية حين يكون تصرفنا مصحوباً ببواعث فعلية وهنا يبدو أن سبينوزا قد دحض «حرية الصدفة» التي تنحصر في العمل دون أي باعث ، فالفعل الارادي ليس واقعة مفتعلة قوامها الصدفة وكلما كان الفعل الذي نشعر به مسبباً ، كان طابعه الارادي أقوى إضافة الى أن الحرية تكون ممكنة فقط حين نشعر ببواعث غير ملزمة تحفزنا على العمل بلغة القيم لا بلغة العلل ، فالباعث قوة مؤثرة قوامها الجاذبية والقيمة المرغوب فيها .

لقد قلنا إن الاصل في الايمان بالحرية هو الشعور (نفسياً) بأن الافعال التي نحققها متوقعة علينا ، الا أن الشعور السيكولوجي لا يتفصل عن الشعور الخلقي ، أي الشعور بالالتزام وبما يترتب على الفعل من نقص أو زيادة في القيمة الخلقية مما يقود الى وجود تناقض بين الحرية والحتمية وهو التناقض الذي حاول كمنط أن يحله بإحالاته على التفرقة بين «الظواهر الخاضعة للزمان والمكان» وبين «الحقائق» الخارجية على الزمان والمكان . لان الحياة — عند كمنط — مزدوجة ، وجوداً نفسياً يتسل في أفعال خارجية تابعة للتجربة ومترابطة كظواهر وفقاً لقوانين حتمية ، وبهذا الاعتبار يعد الانسان مجرد ظاهرة ولكن أفعالنا الخارجية هي تعبير عن باطننا أي ذواتنا الحقيقية وهي باطنة في الزمان وعالية عليه وبهذا نكون خاضعين لقوانين الضرورة في جانبنا الذي يخضع للزمان ويتحقق في عالم التجربة وتكون أفعالنا بالتالي مرتبطة بضرورة بما تقدمها من دوافع ويمكن أن نقول اننا احرار في طابعنا الخلقي بفعل حر عال على الزمان وقد تكون ذاتنا الحقيقية المعقولة (اللامرئية) هي التي تريد أن

تكون خيرة أو شريرة بفعل لا زمني . ثم تجيء حياتنا الزمانية كتعبير مرئي عن الاختيار الاصلي . وهكذا نكون - على طريقة كانط - أحراراً ومجبرين ، ولكنه يقول : اننا لا نستطيع التحقق من وجود الحرية بالرجوع الى التجربة النفسية التي لا تكون ممكنة الا بالقياس الى ما يتعاقب ويتسلسل تسلسلا ضرورياً كما اننا لا نستطيع التحقق من وجود الحرية بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية ، لان الحرية إذا اندرجت في أقيسة وجعلت نتيجة ضرورية لشيء آخر ، استحالت الى ضرورة وعندها لن تكون حرية بحال وذلك لكي يصل بنا كانط الى أن الاخلاق هي التي تحل الاشكال وقوام الاخلاق فكرة «الواجب» . الواجب - عند كانط - يتصف بالصورية المحضة والامر المطلق واليقين الخالص والنزاهة المحضة ، والتعبير عن صوت العقل دون الخضوع لشيء آخر ، وكل ما عدا الواجب ، يطاله الشك ويحتل النقاش . يجب ألا يكون ثمة شر ، بغض النظر عن وجوده بالفعل ذلك صوت العقل صميم وجودنا وجوهر ذاتنا المتعالية ، الشر يجب ألا يكون ، ومعنى ذلك انه يمكن الا يكون .

ان الحرية - عند كانط - ليست حرية ظاهرة تستند الى ارادة خاضعة للضرورة العلية ، بل هي حرية متعالية ، تعبر عن قدرة حقيقية على توجيه ذاتنا باستقلال تام ولا ندري ما قيمة تلك «الحرية المتعالية» التي لا يملكها الانسان الا بقدر ما تخرج ذاته عن الزمان وتندرج في عالم الشيء في ذاته ، تخرج عن الزمان الى عالم المعقولات ، انها حرية لا معقولة أو حرية صوفية . شأنها شأن كل فلسفة كانط الاخلاقية التي تقوم على فكرة التماهي أو المفارقة Transcendence . وعلينا إذن أن نبحث عن الحرية في الوجود الواقعي ، في نطاق المجتمع بدلا من البحث عنها في عالم الشيء في ذاته . وهنا نصل الى ما يسمى بالدليل الاجتماعي على وجود الحرية وهو الدليل الذي يقوم على القوانين والجزاءات . مما يفترض أن يكون الانسان خالق أفعاله ومسؤولا عنها ، على الرغم من اختلاط فكرة المسؤولية بالخوف من العقاب ، ان مسؤولية الانسان لا تنفصل عن شعوره بأن حياته هي من صنعه وانه الاصل في أفعاله الخيرة والشريرة معا . والقوانين التي تتحكم بنا حاليا تقوم فعلا على الايمان

بالحرية والاعتقاد بالمسؤولية ، ولما كانت المسؤولية تفترض المعرفة ، فإن كل ما ينقص المعرفة بالفعل المراد تحقيقه يخفف من مسؤوليتنا .

ان الدليل الاخلاقي لا يعد برهاناً عقلياً لاننا لا نستتج الحرية من الالتزام بل ندرك ذاتنا كأحرار وملزمين في آن معاً . وكذلك الدليل الاجتماعي لانه يرتد في النهاية الى الدليل السيكلولوجي ، وهكذا لا يبقى لدينا كدليل على وجود الحرية سوى ما يسمى بالدليل الميتافيزيقي .

وهو الدليل القائم على فهم معنى الارادة وتحليل مضمون الفعل الارادي ، حيث ان الارادة تتجه الى الموضوعات وفقاً لما تبدو لها هذه الموضوعات مرغوب فيها أو جيدة ، فيكون نزوع الارادة ضرورياً حين تبدو الموضوعات مرغوباً فيها حتى الحد الاقصى ، والموضوعات المختلفة التي علينا أن نختار فيما بينها تبدو مطابقة لبعض الرغبات ومعارضة لبعضها الآخر ، لذا تكون أحراراً تجاهها فنقبل عليها أو ننصرف عنها ويذهب أنصار هذا الرأي الى انه لا توجد حرية الا حينما نعمل وفقاً لاسباب معقولة ، لا وفقاً لقوى خارجية أو علل أجنبية ، يقول رسل : تقتضي الحرية أن تكون ارادتنا وليدة رغباتنا لا وليدة قوى ملزمة تضطرننا أن نفعل ما لا نريد أن نفعله . « فالطفل الذي يعمل خوفاً العقاب لا يمكن عده حراً بمعنى الكلمة ، وانما يصبح حراً حينما يصدر فعله عن اعتبارات عقلية كفكرة الطاعة أو فكرة العدالة أو فكرة الاعتدال . فالحرية أبعد ما تكون عن الجبل وهي لا تعارض مع المعرفة .

الحرية والضرورة :

يبدو مما تقدم أن مفهوم الحرية ، لا يتحدد الا في ضوء مفهومات أخرى تتضمن معاني الضرورة أو الحتمية أو الجبرية . أي ، لا تفهم الا في ضوء نقيضها . والا كانت - كما يقول «ياسبرز» جوفاء ، لا معنى لها إذا لم يكن ثمة ما يضادها .» وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة يرفضون أن تكون الحرية مجرد انكار للضرورة فإن المعنى السلبي يساعد على التحديد ، لولا أن «الضرورة» نفسها تؤخذ بمعنيين الاول هو ما يقابل الممكن أو العرضي ،

والثاني ما يقابل الحر أو المختار ، ولكن الضروري على كل حال ، يتصف
بصفة الحتمية أو الوجوب .

ظهرت الضرورة عند اليونان على شكل فكرة «القدر» باعتبارها ضرورة
لا بد أن يخضع لها كل انسان ، الا أنهم تصورها على نوعين : الواحد هو
الضرورة العياء التي يخضع لها كبر الآلية والآلية والناس والكائنات الحية
وغير الحية على حد سواء والآخر ، نوع من الضرورة يقتضيه القانون الاخلاقي
الذي تميز الحياة الانسانية وفقاً له . فقد قال «ليوقيوس» بوجود قانون يسبب
انفصال الذرات من الخليط الاول لتتحد الى الكون وتشكل الاشياء ، وجعل
«برميدس» من الضرورة إلهة تحتل مركز العالم وأكد «أفلاطون» أن العالم
يدور حول محور من الضرورة ، وظهر التعارض بين الحرية والضرورة حين
وقف الابيقوريون في صف الحرية ونادى الرواقيون بالضرورة .

ان القائلين بالضرورة ينتسبون الى مذهب الحتمية أو الى مذهب القضاء
والقدر أو الجبرية وان القائلين بالجبرية يتصورون وجود علة كونية شاملة
هي التي تحقق ارادتها الخاصة ، (دون ارادة الانسان) بينما يقول الحتميون ان
كل فعل انساني محدد بما سبته وما تقدمه من احداث وافعال ، فيزيولوجية
وسيكولوجية وعلى هذا الاساس نسب الى اسبينوزا فلسفة واحدة تقول
بجبرية منطقية والى لاينتز فلسفة تعددية تقول بحتمية اخلاقية . فالنفس
— عند اسبينوزا — «لا تنطوي على أية ارادة حرة أو مطلقة ، بل هي مجبرة
أن تريد هذا أو ذاك بسقضى علة هي أيضاً مشروطة بعلة أخرى . وهذه بدورها
محددة بأخرى الى ما لا نهاية .» والله عند اسبينوزا هو العلة الحرة لسائر
الاشياء وكل ما يحدث يصدر ضرورة عن طبيعة الله المطلقة وقدرته اللامتناهية،
نظر الى رأي اسبينوزا ومن بعده هيجل بمثابة صدى لنظرية الرواقيين في
الحرية . اما «هوبز» فيعني بالارادة تلك الرغبة (أقوى رغبة) التي تغلب غيرها
من الرغبات فتؤدي الى الفعل ولذلك نسب اليه القول إن الحرية الاخلاقية
بمعنى التذرة على الارادة أو عدمها هي وهم كاذب لا يستند الى أساس .
اما «هيوم» فيرى أن الضرورة تتحكم في أفعال الانسان ، كما تتحكم في

احداث الطبيعة ، ولا يؤمن هيوم بوجود إرادة حرة وإذا وجدت لدينا بواش
معينة فلا بد أن تستبعا بالضرورة أفعال معينة ، فليس في النفس الانسانية
سوى تعاقب بين الظواهر فلا جوهر مريد ولا علة محددة ، وهذا ما ذهب
اليه أيضاً «ستوارت مل» الذي أنكر الفعل الحر بالمعنى الميتافيزيقي وأيد
الحرية في المجال الاجتماعي والسياسي وتكرر ظاهرة الدفاع عن الحرية في
المجال العملي دون ايمان نظري في أعمال مفكرين من نمط «فولتير» الذي يعدّ
الحرية معلولاً لعلّة مجهولة و «تين» و «بنسر» أما عند «شوبنهاور» فإن
الحرية ذات طابع ميتافيزيقي لأنها مستحيلة في نطاق العالم الطبيعي ، كما اثبت
«كانط» ذلك وان كان لا ينسب الحرية الى أفعالنا بل الى خلقنا أو طباعنا ،
فخلق كل منا هو فعله الحر «ان كلامنا هنا هو من حيث هو لانه قد ادرك
ذلك مرة واحدة والى الابد» وكأن الانسان يستطيع أن يفعل ما يريد ولكنه
لا يستطيع أن يريد ما يريد ، فهذه النظرية تفرض ان خلق الانسان غير قابل
للتغير ، وكان هناك ضرورة باطنة فرضت علينا الى الابد .

لقد كان لنظرية شوبنهاور في الحرية أثر عتيق في اثاره مشكلة الصلة بين
الارادة والطبيعة ، فقد تأثر به العالم الرياضي الكبير «اينشتاين» الذي يقول :
لا سبيل إلا الايمان بالحرية على نحو ما يفهما الفلاسفة . لأن كلامنا يعمل
تحت ضغط خارجي وضغط الضرورة الباطنة . ما يخفف حدة شعورنا
بالمسؤولية . فضلاً عن أن الايمان بالضرورة يجعلنا ننظر الى الحياة بتفاؤل وحب
الفكاهة . وتأخذ فكرة الضرورة التي رأيناها عند شوبنهاور صيغة جديدة في
تعبير «نيتشه» حب المصير ، التي ترددت عند الشاعر «هيلدرين» لقد ربط
نيتشه فكرة المصير بفكرة العود الابددي . فجعل حب المصير يتضمن نزوعاً الى
تحقيق نوع من التكافؤ بين الارادة والضرورة . ولا يقول نيتشه بمصير
معتول ، لأن المصير عنده هو لا معقولة محضة . وهذا ما يتردد عند ياسبرز
الذي يجعل من المصير «ضرورة وجودية» لا تنفصل عن فكرة الحرية لديه .
فياسبرز يجعل الحرية رديفاً للوجود الانساني ولكنه يجعل من الضرورة جزءاً
صحيحاً في الحرية الوجودية .

أن حدود الحرية هي نفسها شروطها التي تمثل درجات مختلفة من الضرورة كالضرورة الجسدية والطبيعية ، والعقلية .. وكلها عقبات تصطدم بها الإرادة حتى تصل الى معنى حريتها . فالحرية الانسانية ليست حرية مطلقة بل هي حرية مجاهدة ، لهذا يقول ياسبرز : «ضرورة باطنة» وفكرة المصير مجرد تعبير فلسفي عن هذه الضرورة الوجودية التي لا تنفص عن الحرية . والمصير هو ذلك الموقف الذي أندمج فيه فأتقبله الى الحد الذي لا أتصور نفسي معه أن أكون موجوداً آخر وهو حاصل اختياراتي ، وهكذا تتحول الإرادة الى مصير ولا تبقى هناك عقبات بل تصبح حريتي بمثابة المركز الذي تصدر عنه أفعالي تلقائياً .

ولا يختلف لافل كثيراً عن ياسبرز في مشكلة الحرية وصلتها بالضرورة وانكاره وجود حرية مطلقة ، الحرية الانسانية مشاركة وما يتضمنه العالم من ضرورة لا بد أن يشكل حدوداً للحرية قد لا تستطيع تخطيها . والفعل الانساني يفترض دائماً مادة تمارس فيها الإرادة نشاطها ، كما يفترض مقاومة يجهد في سبيل التغلب عليها ولو لا هذه المادة وتلك المقاومة لما كان للحرية من معنى ، نحن لا نستخلص الحرية من الضرورة ولكن الحرية تقوم على أساس ونقطة بدء من الضرورة ، تنطلق منها الى الفعل المحض تاركة أو متخفية — بعد ذلك — حدود الضرورة ، بل ان الضرورة والحرية حدان يعبران عن حقيقة واحدة ، وان الجبرية والحرية تمثلان الوجه المادي والوجه الروحي للاستقلال الذاتي الذي يميز الكل كما يقول لافيل ، فربما كانت الحرية في صورتها العليا تعبيراً عن ضرورة باطنة لا مجرد اختيار . على أن هناك فرقاً بين الضرورة وبين الضرورة العلية (الطبيعية) فالمقصود هنا الضرورة الباطنة التي فيها تخلق الفاعلية أسباب نشاطها دون أن تكتفى بتقبل ما يأتيها من الخارج بشكل سلبي ، ويرى لافيل أن الحرية الانسانية تبدو لنا اختياراً يضمن ضرورتين ، أي ان الاختيار مرهون بتقبلنا أو رفضنا للقيمة .

ولكن الفعل الحر لا يكون دائماً نتيجة اختيار مقصود ، إذ نشعر أحياناً أنه الفعل الذي لا يمكننا أن نفعل سواه بتفنته المعبر الحقيقي عما في باطننا ،

بمعنى أنه لا يمكن فهمه في ضوء فكرة الامكانية أو فكرة الضرورة العقلية ، بل في ضوء فكرة الضرورة الحية الوجودية ، وربما كان هذا سر اولئك الذين يؤمنون بالقضاء والقدر ولا يتصورون وجودهم الا على أساس من الضرورة . اما «برديايف» ، فيفترق بين حرية صغرى ، سيئة ، قاصرة ، لا معقولة ، وحرية كبرى راشدة معقولة ، هي الضرورة الحسنة ، والانسان موزع بينهما . حيث تقوده الاولى الى الخضوع للاهواء ، بينما تقوده الثانية الى الخضوع للعقل وهكذا تنطوي الحرية على علة هلاكها في الحالتين ، لا يتقدها - في نظر برديايف - الا تلك الحرية المتعالية التي يقدمها الدين سبيلا الى الحياة الروحية السليمة ، وهكذا تأرجح الحرية بين الوجود والعدم بما تنطوي عليه من هدم ، ومن هنا يقرر «هيجل» أن الحرية المطلقة سلب محض ، وهكذا تقوم الحرية على فكرة سلبية قوامها الجدل الملتبس بين الاثبات والنفي ، يتعذر معه تعريفها أو تحديد صلتها بالضرورة وهكذا يبدو انكار فلاسفة الحرية للضرورة ، مجرد وهم .

وأخيراً ، ربما كان في الامكان إدخال «تامية بور» القائمة على اسكانية تكوين مركب أو وحدة من النظرية التوجيهية والنظرية الجسيمية للمادة ، في مجال النشاط الانساني (علم النفس) بهدف الوصول الى مركب مماثل تتحد فيه الحرية والجبرية ، حقاً أنهما متناقضتان ولكن كل منهما تفترض وجود الاخرى بحيث يؤدي انكار الواحدة الى انكار الاخرى ضرورة ، وكأن الجبرية شرط الحرية إذ كيف نستطيع التدخل في مجرى حياتنا النفسية إذا كانت خارجة على كل قانون .

٣ - فكرة الشر :

ينكر كثير من الفلاسفة وجود الشر ، ويقولون إنه عدم فارغ لا قوام له ، أو حقيقة سلبية ، حتى ان بعضهم يعدّه خيراً متشعاً ولكن على الرغم من كل الاقوال التي تنكر وجود الشر فإن الانسان يتألم ويحزن ويمرض ويشقى ويشهد موت من يجب وأخيراً لا بد أن يناله العدم يوماً ويموت . فلا يكفي

إذن أن يدور الإنسان ظهروه لكل تلك الشرور التي تحاصره حتى يظهر له الخير وحده بصورة حقيقية إيجابية . إذ يبدو الشر متأصلاً في أعماق الوجود ؛ لأن الحيوان يتألم والإنسان يشقى والعالم يفنى ، والوجود كله يعلق في غباب العدم الكثيف - كما يقول شوبنهاور ، بل إن التأمل الفلسفي نفسه هو نوع من الدهشة الاليسية . إذا صح أن ما يحددنا إلى أن نتفلسف إنما هو ادراكنا لما في الوجود من شر أخلاقي .

إذا كان على الإنسان أن يقرر الاختيار بين الخير والشر ، فإنه يختار ما يترأى له أنه الخير ، فما الذي يفصل بين الخير والشر .

- هناك من يعد الشر ، أنه الانسياق وراء الحواس والشهوات ، والسعادة ، وراء الحقيقة الشخصية ، دون الخضوع لاية قاعدة خلقية ، أو اتخاذ قيمة مطلقة ، وعليه تعد الحياة البشرية شراً بسبب الخضوع للسيول ، وهنا تكون العلاقة بين الخير والشر ذات طابع خلقي يتعلق بالسيطرة على الميول الطبيعية بإرادة خاضعة لقوانين خلقية وبذلك يتعارض الواجب مع الميل .

- هناك خبث الطوية القائم على عمل الخير فقط ، عندما لا يتعرض الإنسان لاية خسارة أو حين لا يكلفنا عمل الخير ثمناً غالياً ، أي إطاعة قانون الخير بصورة مشروطة ، نريد أن نكون خيرين بهذا الشرط وليس بصورة مطلقة ، أنه توهم الخير ، إذ يمنح المرء نفسه مرة أن يكون خيراً وحالة المرة هذه تعرض لحالة صراع بين الواجب الخلقي والمصالح الإيجابية وعندها يكون المرء مستعداً لاقتراف الأثم دون أن يعترف لنفسه بذلك فيقتل حين يصدر إليه أمر بالقتل كي لا يتقتل هو ، والحالة المفضلة هنا التي يجد نفسه فيها تسمح له بأن يجهل الشر في نفسه ، تجنباً لكل صراع والعلاقة هنا أيضاً خلقية بسبب العلاقة المشروطة المقلوبة التي يكون فيها النسبي تابِعاً للمطلق .

- النية السيئة : إرادة التخريب ، الهدم ، التعذيب ، القسوة ، الموت ، هي وحدها التي يمكن أن تعدّ شراً ، نية إفساد كل ما هو كائن وكل ما له قيمة ، وهنا تكون العلاقة من طبيعة ميتافيزيقية ، حيث يرتبط الأمر بماهية

البواث ، فيتمارض الحب الميال الى الوجود مع الحق المتجه نحو العلم .
فيمارس الحب تأثيرا بناء في العالم في حين يدفع الحق الكارثة الى الافلات من
عقالها فتطفئ الوجود وتعدم الواقع .

وهكذا ، في كل مرة يجد المرء نفسه أمام ضرورة اتخاذ هذا القرار أو
ذاك ، يطيع الميل أو الواجب ، الحق أو الحب ، خبث الطوية أو صفاء
البواث ... ولكنه قد يتحاشى اتخاذ القرار ويتخط ، يؤولف بين هذا أو
ذاك ، يتردد ، يضع من التأليف تناقضاً ، ولكن التردد في عملية التقرير هو
الشرّ عينه . لأن الانسان لا يكون عين ذاته الا في التمييز بين الخير والشر ،
الا حين تعبر أفعاله عن وجهته بحزم . ان من يحب يستحيل عليه أن يبغض .

يقول كارل ياسبرز : «الحياة بالحب ، يبدو أن هذا يتضمن الباقي كله...»
ان حباً حقيقياً ، ضمن صدق السلوك خلقياً ، لهذا يقول القديس اوغسطين :
«احب واصنع ما تشاء» ولكننا بصفتنا بشراً لا نستطيع أن نحيا بالحب وحده ،
اننا نزلق باستمرار الى الانحراف والبلبله ، اننا لا نستطيع الاعتماد بصورة
عمياء وفي كل لحظة على الحب . ينبغي علينا أن نوضح حبنا ، لهذا يظل القسر
ضرورياً بالنسبة لنا كيما نسيطر على أهوائنا ، ولا بد أن نحذر من أنفسنا لكي
نكشف عن عدم صفاء بواثنا . وعندما نحس الثقة في أنفسنا يكون في
سبيلنا الى الضلال . «إن الحب الذي هو أساس المطلق بالذات ، ارادة بلوغ
الحقيقة في ذاتها هو شيء واحد : ما أحب ، أريد أن يوجد ، والوجود في
ذاته لا يسكن أن اتملحه دون أن احبه» على حد تعبير ياسبرز .

يبدو أنه مهما كان من نقاء الارادة ، فلا بد من نزعات شريرة أحياناً
تضعنا في دوار عقلي ، إذ قلما يقوم الانسان بعمل خال من ادنى أثر للشر ،
وهذا ما يدفع بعضهم الى القول إن مجرد ارتداد الشعور الاخلاقي على نفسه
هو نوع من الشقاء والشر في صيغه تعبير عن حالة انقسام الذات على ذاتها .
فالشر إذن لا يحدث الانقسام بين الضائر المختلفة وحسب ، بل انه يحدث
أيضاً نوعاً من الانقسام داخل الضير الواحد ، وأنواع الشر من الكثرة بحيث

لا يظهر شر في ساحة الشعور الا وتصحبه زمرة من الشرور وكان بين شرور الشر رابطة سحرية . إن أقل ثغرة يفتحها الضير لأي شر سرعان ما تتيج لجلة من الشرور فرصة التسلل الى باطن الضير

هناك من يقول بوجود علاقة وثيقة بين الشر والتعدد ، قياساً على علاقة الوحدة الموجودة بين الخير والوحدة ، وتعرف «الغبطة الروحية» بأنها حالة تشعر فيها النفس بوحدتها وتكاملها وحضورها أمام نفسها (الآئين) ومن هنا يكون انقسات الذات على نفسها هو الشر ، ولكن الضير الخلقي لا يحقق التقدم الا بتوليد المشكلات الجديدة التي تسبب في انقسامه على ذاته وكان ضيرنا لا يحيا إلا على تلك التناقضات الحية التي يلزم نفسه بمواجهتها وحلها . وهذا الصراع الداخلي الذي يغذي الضير ويقويه . هو نفسه الذي يشتهه لهذا يقال : ان الضائر سوا هو أعقبا شقاء ، فبقدر ما يكون النزوع نحو الوحدة قوياً ، يكون شعور الضير بالترق الباطني أقوى .

والشر — كما يقول لاينتز — على أنواع فهناك : شر ميتافيزيقي وهو ما يعبر عن النقص ، وشر خلقي يتجلى في صورة الالم ، وشر طبيعي ينحصر في الخطيئة ، ومعنى ذلك اننا لا نستطيع تحصيل الانسان وحده مسؤولية كل الشرور إذ من المؤكد أن في صميم الوجود نفسه نوعاً من «الاضطراب والفوضى واللامعقولية» ، والنقص الذي لا يمكن انكاره وربما كانت كل الشرور حالة خاصة لذلك الشر الاصلي ، إذ تجد الارادة نفسها بازاء نوع من الفوضى الاصلية تدفعها الى ارتكاب الشر أي اقتراف الخطأ الاخلاقي نتيجة التعامل مع ما في الوجود من اختلاط وفوضى ، إن الوجود البشري — كما يقال — هو إحالة مستمرة الى «الآخر» بحيث يستحيل أن يكون هو ما هو ، فليس ثمة مضمون شعوري واحد يمكن أن نقول عنه إنه عين ما هو ، ويحاول المناطق تطبيق مبدأ «الهوية» على الحياة النفسية ولكنهم يصلون في كل مرة الى أن في تناقض الوجود الروحي ما يتحدى كل قضايا المنطق ، فيضطرون الى الاعتراف بأن هذا الكائن الزماني المتغير هو غريبة للصيرورة الدائمة التي تجعله ما ليس هو ، وحتى حين نقول إن الانسان موجود «هنا والآن» فإن

النسبية في المكان والزمان تجبره أن يحسب حساب «الآخر» الذي يفتر اليه سواء أكان هذا الآخر : الطبيعة أم المجتمع ، أم الله ، وفي كل الاحوال تكون المحاولة لفهم الانسان في ضوء ما ليس بانسان ، وليس الاضطراب والنقص في وجود الانسان فقط ، بل ان بين القيم من التعارض ما يدعم أسس الشر . وصراع القيم حقيقة قائمة ، ولكن الارادة تستعذب الصراع والتضارب بين الواجبات والتعارض بين المعايير ويلجأ الانسان الى اختراع «الشیطان» ليحملة مسؤولية كل ذلك الشر ، مع أن بضاعة الشر لا تروج الا بوجود البشر في هذا العالم ويبرز الانسان مشكلة تجاد المعايير بالقول ان القيم نفسها في تعارض .

يزعم بعضهم أن الحق يتطلب الخير وان الجمال هو بهاء الخير الذي ينطق بالحق والى ما هناك من مزاعم المثاليين الحاليين وتمنياتهم الطيبة . والواقع أن القيم لو كانت متوافقة ، لما وجد الانسان صعوبة في تمييز الواجب ، لو كان اللاأخلاقي هو في الوقت نفسه كريهاً منفراً مسبباً للالم ، لو كانت الرذيلة واضحة دميعة ، لما كانت هناك مشكلة اخلاقية ، وكان الشيطان قد أفلس . ولكن الحقيقة تؤلم ، والخطأ يستهوي والخطيئة تغوي والرذيلة تأخذ بمجامع القلب ، والخير في أغلب الاحيان يبدو كالوعاظ ثقيل الظل أو كرجل الدين الذي يصدع الرأس ، وأن الجمال حليف الشر في أغلب الاوقات ، والشيطان شخصية جذابة تحلو صحبتها ... وهكذا تتعرض القيم للمساومة على حساب «عنصر الخير» لانه حليف الشدة والالم وطريقه يبدو دائماً عسيراً ، فالهبوط دوماً أيسر من الصعود والاستسلام أسهل من المقاومة ، ويصل الانسان الشر ، الى أن يكون هو الشر نفسه ، مادام الخير بالنسبة اليه هو الانتصار على الجاذبية الارضية والتحرر من ثقل الجسد والانطلاق الى الاعلى لا يوجد انسان لم يحلم يوماً باستئصال الالم من العالم حتى تسوده اللذة ، ولكنه حتى الآن لا يزال حليماً مستحيلاً ، لان من يتزع من نفسه القدرة على التألم ، يحرم ذاته من القدرة على التلذذ وينتهي الى القضاء عليهما معاً ، فالحساسية العميقة المرهفة تذوق الآلام والذات معاً ، ولكن إذا صح أن الخير والشر ينفصلان

فهل نقول إن «الشر جوهر» قائم بذاته ، فنقرر أن «الشر» شر لا بد منه لان جوهر الشر موجود ، وبذلك نقرر الجوانب المظلمة في العالم ونقول ان المشكلة الكبرى بالنسبة الينا هي «مشكلة الشر» على حين أن «الخير» ليس بمشكلة بل هو بالعكس فحين نتعرف عليه أو نحققه فإننا نجد أنفسنا بازاء «حل» لا بازاء «مشكلة» وتنفذ من هذا التناقض الى عدم توطين أنفسنا على قبول الشر لاننا نشعر في قرارة قلوبنا أن السعادة حقنا المشروع ، فيعود الشر ، عند ذلك، الى وضعه الصحيح بصفته موجوداً طفيلياً يقحم نفسه في صميم حياتنا ، وحتى حين نقول ان «الشر» هو «نحن» بمعنى ما ، ولكنه يظل دخيلاً علينا غريباً عنا بوجه ما ، الشر موجود لمن يرى الشر فقط ، وليس ثمة شر بل هناك أشرار بمعنى هناك انحرافات خبيثة للإرادة البشرية فليس من المستحيل أن يقرن الفعل الخير بسوء النية ، أو يقرن الفعل الشرير بحسن النية ، وبالتالي يمكن القول بإرادة خيرة للشر ، وإرادة شريرة للخير ، بل قد يحدث أن يريد الإنسان الصالح الطالح شيئاً واحداً بعينه ، ومع ذلك فإن ما بينهما من البعد مثل ما بين مدار الجدي ومدار السرطان . انهما يلتقيان في نقطة واحدة هي الشيء الذي يريدانه ولكن الواحد يريده على الوجه الصحيح والآخر يريده على الوجه الغلط ، وإذن ، فليس هناك امكانية للحديث عن شيء حسن في ذاته وآخر سيء في ذاته - كما يقال - ويبدو أنه من المبعث أن نحاول أن نقبض على الشر في حال تلبس ، طالما أن ليس هذا وليس ذاك ، طالما انه ليس بشيء وليس في أي مكان . نبحت عنه في الغريرة أو اللذة أو الحواس أو طبيعة الجسد ولكتا سرعان ما نتحقق من أن هذه (مجتمعة أو منفردة) ليست هي الشر ، فليس من وجود للشر إلا بالنسبة الى الارادة التي تريده ، أي التي تجعله يوجد حينما نريده ، ويبدو أن كل ما في الوجود من نقص أو نسيية أو تناه أو لامعقولية ليس شيئاً في حد ذاته بل هو مجرد رابطة أو علاقة تنكشف من خلال الارادة الشريرة في صلتها بالوجود ومعنى هذا ان الوجود - عند من يقول بهذا الرأي - هو في ذاته موجود ، وهو ليس بخير ولا بشر ، وينبغي أن توسم فيه الخير الى أن يثبت لنا العكس .

وننقاد ، في العادة ، الى البحث عن غلل خارجية نبرر بها الارادة الشريرة . فتحلث كثيراً عن الغواية ، والاغراء ، والمرأة ، والمادة ، والشیطان و... ونجد أن الاغراء مثلاً لا بد أن يحدث لأن بذوره في صميم تكويننا العقلي ومهما حاولنا البقاء في حدود سذاجة الطفولة والبراءة العقلية لأنها بطبيعتها حالة زائلة يحومها تقدم العمر وتحل محلها حالة التبصر أو القدرة على تمييز الخير من الشر ، وهكذا تتحين ارادة الطفل ، الفرصة لتتعلم الكذب ، والغش والخبث وسوء التصرف مستفيدة من شتى الظروف الزمانية والمكانية لتقوية نزوعها الى الخطيئة وعثاً يحاول المربون والاهل أن يصوروا للطفل خصومه الاشرار بصفتهم أعداء خارجين تحت عنوان الصراع ضد الشيطان ولكن المرء سرعان ما يتحقق أن مقاومة الاغراء إن هي الا صراع يقوم به ضد نفسه ، ومن العبث أن يبرر ستوطه بالحديث عن قوة الشيطان واغرائه ويسقط عليه خبثه وسوء نيته

وإذا كانت الارادة هي البداية والنهاية ، مادامت الشخصية الرئيسة في مأساة الوجود البشري انما هي الارادة الشريرة ، فما موقف الارادة مثلاً : بازاء الالم ؟ هل يكفي أن تقول الارادة للالم «لا» حتى يزول ؟ يقول برديايف : إن تحقيق الذات انما يعني اكتساب الحرية ، والحرية ليس هبة تمنّ بها علينا قوة عليا ، انما هي عملية شاقة ، فلا بد من تحمل كثر أنواع الالم والعذاب الى درجة اننا نشعر أحياناً بفداحة عبء الحرية ونود لو نستطيع التخلي عنها حتى تتجنب الالم ، وليس بلعاً أن ترتبط الحرية بالالم فإن مأساة الوجود الانساني انما تنحصر في العملية الشاقة التي تقوم بها الذات الانسانية حين ترفض كل نغمة سهلة وكل مسمى رخيص نحو السعادة وسواء أكان علينا أن نتحرر من عبودية الطبيعة أم من أسر المجتمع أم من سطوة السلطة أم من طغيان الآلة أم من نير الطبقة ... فإن قيمة الحياة الانسانية إنما تنحصر في تحقيقنا لذواتنا وعلونا على أنفسنا واتصافنا على شتى ضروب الحثية وأشكال العبودية وكلها جهود عنيفة تجعلنا نتحمل الالم ونقبل التضحية ونكون أبطالا بمعنى ما .

يبدو الى هنا أن الالم يواكب الترقى الروحي ، فما من شيء عظيم أو جليل قد تحقق دون ألم ، ومن آثار الحضارة البشرية تزايد آلام الفرد والجماعة ولا بد لنا من أن نشترى حضارتنا بثمن فادح ، لأن علينا أن نتقبل كل ما يجيء معنا من آلام ومصاعب ، ويبدو أن القدرة على التألم هي — الى حد ما — مقياس القدرة على التمدن والرقى ، يقول ماكس شيلر في دلالة الالم : إن العلاقة بين الالم والتضحية وثيقة جداً لأن الالم هو في صميمه تضحية بالجزء من أجل الكل ، تضحية بقيمة دنيا من أجل قيمة عليا ، والصلة وثيقة بين الالم والموت لأن الالم موت للجزء يتحقق من وراءه انتقاذ الكل ، والصلة وثيقة بين الالم والحب ... ومن شأن الالم في كثير من الاحيان أن يولد في النفس تناقضاً خصباً يزيد من عمق الحياة الباطنة ، إذ تشعر بتوتر حاد بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون ، ومثل هذا التوتر معناه شعور بالقيمة وليس معناه أن الالم في حد ذاته خير ، بل معناه انه قد يعود بالخير حين تتمثله الذات وتجعل منه أداة فعالة لتحقيق تطورها ، وقد يكون بوسعنا في النهاية أن نقول أن القدرة على التألم ، إمارة طيبة ، بصفته سبيلاً الى تحقيق سرور أعبق وأظهر ، طالما انه ليس مرضاً على الاطلاق .

٤ - فكرة الزمان :

الانسان موجود زائل يعيش في الزمان فريسة للصيرورة المستمرة ، لا يستطيع أن يقول عن نفسه إنه كائن ، أو إنه سيكون ، وانما لا بد أن يقول عن نفسه إنه يكون وكأنه يظل في طور التكوين حتى يفاجئه الموت فيصبح ماضياً ، وليس أقسى على ذلك الموجود الذي يملك الحرية ويحن الى الخلود من الشعور بأن لحيته حدوداً ، أن يجد نفسه محصوراً بين لا وجودين : لا وجود قبل الولادة ولا وجود بعد الموت ! وربما كان أعجب ما في الانسان ، انه موجود مزدوج متناقض يمزقه الخلاف بين النفس والبدن ، فهما لا يستطيعان العيش سوياً ولا يملكان الاتصال أحدهما عن الآخر . ولكن الانسان ، مضطراً الى أن يحيا هذا التناقض فإن وجوده في صميمه توتر بين الزمان والابدية ، بين

الحرية والضرورة ، بين التناهي واللانهاية ، بين التعدد والوحدة ، وإن حياته
سائلة من محاولات حل ما في تجربته من ضروب التناقض ... انه قد يتمرد
على قيوده وينزع الى تخطي حدوده ولكنه سرعان ما يصطدم بالمحال .

وإذن ، فقد يكون من الخير له أن يتعرف حدوده ، أن يتعرف على الاسوار
التي يطل منها على ما وراء الحدود ، فيرى المطلق من بعيد ، بدلا من التحرق
شوقاً الى «المطلق» لكن ، ماذا لو تجاهل الانسان تلك «الحدود» ماذا لو
تجاهل تلك التأملات العقيدة حول التناهي والشر والفناء ، لا سيما بعد أن
أصبح انسان القرن العشرين ، سيد الموقف ، وحل محل بروميثيوس ،
واستهان بكل العوائق ؟

اننا نحب أن نوحى لانفسنا بأنه ليس لامكانياتنا حدود ونرفض كلمة
«مستحيل» وإذا كانت بعض المذاهب الفكرية الحديثة قد لاقت عندنا رواجاً ،
فما ذلك إلا لأنها تعلي من شأن الانسان وتجد حريته وتنادي به مبدعاً للقيم ،
وتصر على القول إن الانسانية لا تثير من المشكلات الا ما تكون قادرة على حله ،
بل ان بعض المذاهب الفكرية الحديثة تقول مع «نيتشه» !نا اخترعنا «الله»
لنغطي به ضعفنا ونفسر به كل ما في تجربتنا من نواقض ...

ولكن بعض الفلاسفة يقولون : لم تعد مشكلتنا اليوم ، ما إذا كان في
وسعنا أن نؤمن بالله ، بل إذا كان في وسعنا أن نؤمن بالانسان ، فإن «معظنا
اليوم يعد يؤمن بالله متعال تكمن فيه الحقيقة التي من شأنها أن تكون حقيقة
قبل الانسان ، وحقيقة بعد الانسان أيضاً ، فلا يكون هو منها الا بمثابة
المستأمن على وديعة ، وانما أصبح الانسان في نظرنا الآن هو الذي يخلق
حقيقته ويوجه مصيره في صراع عنيف من أجل الوصول الى ذاته»

ولكن هل يعني ذلك أن تتجاهل كل ما تزخر به تجربة الوجود البشري
من مواقف تعبر عن علاماته بالعالم وبالآخرين ، يقول باسكال :

«حينما أتأمل الامد القصير الذي كتب علي أن أحياء ، ذلك الامد
المستغرق في الازلية السابقة والابدية اللاحقة ، وحين أفكر في ذلك الخير

الصغير الذي أشغله ، ذلك الخير الفارق في محيط لا نهائي من العوالم التي تجهلني وأجهلها ، سرعان ما يملكني الشعور بالرعب والدهشة ، إذ أراني هنا بدلا من أن أكون هناك في الوقت السبدي لا يوجد سبب لأن أكون هنا لا هناك ولا يوجد مبرر لأن أوجد الآن وليس في أي عصر آخر ، فمن الذي وضعني هنا ، من الذي أراد لي أن أكون في هذا المكان بالذات وفي هذا الزمان دون سواه ؟» فهل نخفق في الانسان صرخة التساؤل والحيرة والدهشة والقلق والالام والامل ، ونقول له : عش ولا تسأل عن الوجود واعمل ولا تنظر الى الحدود ؟

ولكن الانسان موجود يعيش في زمان بل يعيش زمناً إن لم نقل انه هو الزمان ، لأنه يشعر بأن الزمان هو نسيج وجوده ، وحين يعطي شخصاً أو شيئاً جزءاً من وقته فإنه إنما يعطيه جزءاً من نفسه وحين يهدر وقته فإنه إنما يهدر ذاته وحياته ، انه يفقد ذاته مع مرور اللحظات المتعاقبة التي لا يستطيع أن يملأها ، لهذا يجهد الانسان دائماً للامساك بكل لحظة واستبقائها ليحقق خلالها بعض ما يريد ولكن اللحظة سرعان ما تلحق باللحظات السابقة ، ما ان يدركها حتى تعدو هاربة منه دون أن يكون في وسعه اللحاق بها أو القبض عليها والزمان لا يعود والموجود موجود لعبادة ما لا يراه مرتين ، ان الزمان يتدفق ونحن نمضي مع تياره دون أن يكون في وسعنا الرسو في مرفأ إن الذات التي تحيا الزمان أو في الزمان محبوسة في «الآن» بين حدود القبل والبعد ، بين الماضي والمستقبل بين ساعة الولادة وساعة الموت ، بين الالوجود الاصلي الذي جاء منه والالوجود النهائي الذي سيصير اليه وحين نولد يتلقنا الزمان ليتلقنا ، وقد عبد الانسان القديم الشمس لانها لسان حال الزمان لانها تفرض عليه ايقاع النهار والليل ، والفصول والسنين •

ان الزمان هو ذات الانسان ولكنه الذات التي تفصله عن ذاته ، انه يتولي على وجوده فلا يلبث أن يفصله عما كانه ، وعما أراد أن يكونه وهكذا تصبح ذات الانسان في كل لحظة مجرد متفرج يشهد ما حققه وما لم يعد

بإمكانه تحقيقه ، فإذا انتزع الزمان منه شبابه ، فإن هذا الشباب لن يكون غريباً عنه ولكنه لن يكون ملكه وإنسا هو منه بثابة شيء يتعرف فيه على ذاته التي كانها ، ذاته الماضية وكأننا أصبحت ذاتاً أخرى كان يملكها تستعرض نفسها أمام ذاته الحاضرة التي يملكها ، والزمان كالذات ، اتصال وانفصال ، حضور وغياب ، نشير به إلى الديومة والاستمرار كما نشير به إلى الانفصال والابتعاد ، به نقيس المسافات وبه نقيس العمل ... الخ وتنوعه أحياناً كالمكان يمثل حداً من حدود الإنسان ، وقد يكون في وسعنا أن نتصور آلة نعبر بها الزمان كما نتحرك في الطائرة عبر المكان ولكننا ننسى أن التحرك في المكان هو مجرد ابتعاد في حين أن التحرك في الزمان ابتعاد ليس فيه افتراق ، الزمان يبعدنا عن ماضينا ولكنه لا يفصلنا عنه تماماً ، ولو لم يكن الماضي عبئاً ثقيلاً لما كان الزمان حداً وقيداً نضيق به لأنه لا يسير إلا في اتجاه واحد لا يمكن إعادته ولا سبيل إلى محيه أو حتى إبقائه ، وتجربة الشيخوخة تشعرنا بمرارة أن ما فات لا يعود ، وحين نحاول في حياتنا العادية نسيان الزمان أو تناسيه نجد كل شيء في تجربتنا ينطق بالزمان وكل ما في الزمان ينطق بالفناء الذي يطول في كل لحظة جزءاً من شخصيتنا ، من تجربتنا مسن حالاتنا النفسية ، تحت اسم التاريخ ويجعلها إلى مجرد ذكريات سحرية لا تقبل الإعادة ، أو عناصر فردة لا تتكرر ، وتبدو لنا جدية الزمان ، حين يكون علينا أن نمارس فعلاً ، نعلم سلفاً أننا لن نستطيع - فيما بعد - أن نزيله أو نمحو آثاره ، ولكننا في لحظة من لحظات الفعل نحس أن فيما نحققه شيئاً من « المطلق » (أفعال البطولة ، أو التضحية بالذات والحب ..) يحملنا على آكف الغلود ويرتفع بنا إلى مصاف الآلهة ، وكأننا ، في هذا الفعل ، نقلنا من الصيرورة أو نكذب الزمان الذي يقف لنا بالمرصاد ، الذي لا يفتأ يشعرنا بأننا لا نملك المطلق واننا كائنات متناهية ونسبية وعرضية ، وان أفعال البطولة والشجاعة والتضحية والمحبة ، التي ألقت في روعنا أننا نحن « المطلق » لم تدم إلا كما تدوم الشرارة الخاطفة ، ما تكاد تشتمل حتى تنطفئ .

الزمان يجعل الانسان متفرجاً يشهد عرضاً فاته أوله ، ابتداءً منذ مدة ،
وانه يحاول أن يشهد خاتمة الرواية وهو يعلم جيداً أنه لا بد أن يجد نفسه
خارج الصالة قبل أن يشهد نهاية الرواية ، أليس الانسان «المتناهي» هو ذلك
الموجود المحبوس بين محالين لا سبيل الى فهمهما (الماضي والمستقبل) وانه
الموجود الوحيد الذي لا يكف عن مدّ بصره الى الخلف والى الامام في صراع
مع الزمان .

ان تجربة الوجود ، تكشف لنا الزمن ، وحياتنا الواعية نفسها ، لا تبدأ
الا في اللحظة التي تتجاوز فيها «الفعل المتحقق في الآن» أي تتجاوز الادراك
الحسي لكي نمدّ بصرنا نحو الامام أو نحو الخلف (المستقبل أو الماضي) .
فليس من معنى للادراك الحسي لو لم يكن كل موضوع حسي ندركه نقطة
التقاء ذكرياتنا التي تمثل الماضي وامكاناتنا التي تمثل المستقبل .

الزمان هو الذي ينضج الثمرة ويعتق الخمرة ، ولكنه هو الذي يصيب
الثرثرة بالتلف وهو الذي يشيع في الخمرة طعم المرارة ، انه كالموت الحق ،
ينخر فينا ، ولكننا - لسوء الحظ أو ربما لحسنه - الموجودات الوحيدة التي
تسهر بالزمان ، وإذا كان من شأن الفعل المتحقق في «الآن» أن ينسينا
الزمان فإن من شأن الملل الذي يقترن بالقلق أن يزيد من حدة شعورنا بالزمان ،
«وليس أشق على الانسان من أن يصرع الملل ، فإن الصراع ضد الملل هو
صراع ضد الزمان نفسه» (شوبنهاور)

ان الظواهر التي تصرفنا عن الشعور بوجودنا الباطني كثيرة ، ولكن ما إن
يخلو المرء بنفسه حتى يعاوده الشعور بوجوده الباطني ، وسرعان ما يشل
الماضي الذي اقتدده ولم يعد أي جزء منه حاضراً بالفعل يشل بين يديه مثولاً
يبدو معه أنه الشيء الوحيد الذي امتلكه : لان الماضي هو المعبر عما استطاع
الانسان أن يجعل من نفسه ، هو المعبر عما كانه الانسان بالفعل ، انه الشيء
الوحيد الذي يمكن أن نقول عنه إنه كائن متحقق ، وكل ما عداه لا يزال
رهن الصيرورة ، وعليه : أفلا يصح - انطلاقاً من هنا - أن نقول ، ان

كلامنا يحمل بين طياته ماضينا حتى ولو حاولنا أن ننساه أو نتناساه ؟ وعندها .
ألا يبطل زعم من يزعم أن الماضي يموت ؟

ليس في وسع حرية الإنسان أن تجعل ما كان وكأنه لم يكن وانما مهما
حاولنا فلن يكون في وسعنا أن نلغي ماضينا ، حتى لو افترضنا أن الذات قد
نجحت في أن تجعل ماضيها جزءاً محضاً ، متحجراً من كيانها ، حين تتنكر له
وتشور عليه ، فإن هذا لن يكون معناه أن الذات قد تسكنت من حذف الماضي
من حياتنا ، بل كل ما يمكن قوله إن الذات تكون عندئذ ماضية في طريق تغيير
دلالة الماضي أو في طريق تفسيره مجدداً في ضوء قيم جديدة ، بدليل أن ذلك
الماضي الذي يبدو بعيداً عن الذات ، قد ينتعش وتدب فيه الحياة من جديد
فلا يلبث أن يتسلل الى أصدناق الذات ، فيؤثر فيها ويحدث من حريتها ، إن لم
نقل يسيطر عليها ، من حيث لا تدري .

ان المرء يشعر — من جهة — بأن الافعال التي حققها في الماضي والتي
يتنكر لها اليوم لا يمكن أن تندمج في ذاته الحاضرة بأي حال ، لانه لم يعد
يقربها على الإطلاق ولكنه — من جهة أخرى — لا يستطيع طرحها خارج ذاته ،
وكانها لا صلة لها به إذ انها في الواقع ليست غريبة عنه ، إنها داخلة في
صميم وجوده ، انها ليست منظراً خارجياً يستطيع ببساطة ان يقول نظره عنه
ان بين الماضي ولا سيما إذا كان هذا الماضي خطيئة اقترفناها والحاضر أو المدم
الذي نستشعر لا قترافنا تلك الخطيئة صراعاً منشأ يولد في النفس تناقضاً أليماً
يكون صميم الشعور الخلقي أو الضمير .

قد لا نستطيع التنبؤ بنتائج أفعالنا وقد لا يخطر ببالنا عند الفعل أن
التصميم الذي نتخذه ينطوي على كل تلك الآثار الخطيرة ، ولكننا لا بد من
أن نجد أنفسنا وقد أخذنا على عاتقنا كن أصدقاء فعلنا حتى ولو كنا أولاً
ضحايا أفعالنا ، فالقاعدة أن يشعر الانسان الفاعل بأنه سيكون أول ضحايا فعله ،
لا بد للابناء أن يتسردوا على والديهم ولا بد للوالدين أن ينتظروا عقوق الابناء
لكي تنكسر شوكة الكبرياء البشري . ولا نستطيع — لكي نبرئ أنفسنا —

أن نزع أن الخطيئة هي فينا كشيء غريب عنا فليس في وسعنا أن نشهد آثامنا الماضية وكأنها لا تمت اليها بصلة ، بل لا بد أن نعترف بأن ذلك الوجه الكريه هو وجهنا نحن .

ربما كانت قسوة الخطأ الاخلاقي تنحصر في عدم امكانية انفصاله عنا في كونه حاضراً فينا دون أن يكون منا تماماً بسبب انه شيء لا نعترف به ولكننا نعرف فيه على ذاتنا الماضية .

الحيوان وحده هو الذي يحيا في الحاضر لان الماضي لا يحمل اليه تراثه والمستقبل بالنسبة اليه لا ينطوي على أمل . اما نحن فـ «اننا لا نفكر تقريباً في الحاضر ، وحينما نفكر فيه ، فما ذلك الا لكي نستمد منه النور الذي يسمح لنا بأن نتصرف في المستقبل ، وليس الحاضر بغاية لنا على الاطلاق ، فإن المستقبل هو وحده غايتنا ، في حين أن الماضي والحاضر إن هما عندنا إلا وسيلتان . وإذن فنحن لا نحيا على الاطلاق ، بل نحن نأمل أن نحيا ، ولما كنا نتأهب دائماً لان نكون سعداء ، فإنه ليس بدعاً أن نظل دائماً أشقياء .» (باسكال) يبدو اننا في الحقيقة لا نكاد نوجد فنحن إما اننا قد وجدنا أو اننا سوف نوجد ، فنحن إذن الماضي الذي يرين علينا ونحن في الوقت ذاته المستقبل الذي نرنو اليه ، ولكننا غالباً ما نأمل من المستقبل أن يجيء أفضل من اليوم ومن الامس لذلك نعطيه قيمة معينة ولكن الذي يحدث أن ما يتحقق سرعان ما يفقد تلك القيمة لمجرد أنه قد أصبح حقيقة وربما كان ذلك سبباً في اننا كثيراً ما نتردد بين الخوف وخيبة الامل ، خوف على المستقبل الذي لم يتحقق بعد ، وخيبة أمل لنفاهة ما تمّ تحقيقه ، على أن هناك من الناس من لا ينشد الاشياء بل ينشد البحث عن الاشياء ، فهم يرغبون في المستقبل لانهم يحبون المجهول المغلف بالاماني والذي تكتنفه الاسرار ويكرهون الامتلاك .

الانسان هو المستقبل لانه يوجد دائماً أمام ذاته بعينته غاية يتجه نحوها . — كما يرى — «هايدغر» مثلاً ، أي أن المستقبل ليس إضافة تلحق الوجود الجوهرى للوجود لانه موجود من قبل ، الانسان مجسوة امكانات قيد

التحقق مستقبلاً ولا يمكن القول إنها متحققة ، وحين يقال إن الانسان يحيا في المستقبل ، فذلك يعني أن المستقبل هو الذي يوجه الماضي نحو الحاضر ، يوظفه لخدمته من خلال الحاضر مادام الانسان لا يفتأ يحقق ذاته من خلال ما يمتلك من حرية تمكنه - رغم معارضة الآخرين - من التحرك عبر المستقبل فيثبت - بذلك - أنه دائماً أكثر مما هو عليه الآن ، ولكن دون أن يصل أبداً الى مرحلة التحقق الكامل لذاته مادام هناك مستقبل ، مادام هناك غد يتيح بدء الحياة من جديد لان التسليم بالتحقق الكامل هو تسليم بالكف عن الوجود ، عن الحياة في المستقبل ، ولا يكون ذلك إلا بالموت ، الذي يحيل الموجود الى ماضيه .

المستقبل ، إذن ، يقترن بالامل ، بالرجاء ، ولكن أليس المستقبل هو الذي يخبئ الموت .

الانسان موجود زمني ، لذلك فهو يتمتع دائماً بفهم الارادة ، ارادة المضي الى الابد فيغامر ويعرب ويكتشف ، وحقيقة هذا الفهم انما هي الشعور بقيود الزمان ، ان الانسان يشعر بضرورة التغلب على الزمان ، لهذا يحاول عن طريق الفعل أن يلتم ذاته في الحاضر ، يحاول أن يكشف كل الزمان في الحاضر ، في «الآن» لجعل من هذا التكثيف نوعاً من الابدية وذلك بالتهرب من الصيرورة بالتهرب من الماضي الذي يندم عليه ومن المستقبل الذي يخشاه وحين يضعف الانسان عن مواجهة الحاضر يهرب منه الى ذكريات الماضي أو الى أحلام المستقبل البراقة ، والحق انه يشعر ولو للحظات بالحاجة الى تركيز ذاته في الحاضر كيما يتمتع بوحدة الحياة التي تعلو على الزمان ، ومن شأن الاهتمام البالغ دائماً أن يعطن سير الزمان بالنسبة الى البشر ومن هنا يشعرون أن لحياتهم طابع المطلق فمن يحقق مصيره ويشعر انه في مستوى الوجود والحياة يجد في الحاضر ما يرضيه وحين يتلىء فراغ الذات بما تحققة من فاعلية لا يكون هناك وقت لادراك انقضاء الزمان ف «الفاعلية الحقّة هي التي تحيا دائماً في الحاضر مع محاولة الابقاء على اتصال دائم بالازلية ، بسقضى فعل خلاق يشارك به القدرة الالهية ذاتها»

ولكن الذات لا تستطيع امتلاك ذاتها تماماً أي لا تستطيع الوقوف في وجه الزمان ، لا تستطيع استبعاد التشتت من وجودها وتركيز زمانها كله في الحاضر أو الآن المتلى فستقل عن الصيرورة ، بمعنى أن الوجود البشري لا يمكن أن يتحول الى فاعلية محضة ، لانه موجود دائماً بإزاء مثل أعلى لا يبلغه أبداً .

الانسان موجود زماني يحسن الى الابدية لهذا يحاول الغاء الزمان ليصل الى الابدية ، إلا انه لا يستطيع الغاء الزمان إلا بالزمان لهذا يعمش السرعة التي تتيح له استيعاب أكبر عدد من الاشياء في آن واحد أو في لحظة واحدة وتلك حال من التأمل تشبه حال «المشاهدة» عند الصوفية ، أو كنقطة باسكال التي تستطيع ملء كل شيء بسرعتها اللامتناهية ، ولما كان الغاء الزمان لا يتحقق بتسريعه فإن الانسان يتمسك بالحاضر بنصفته أبدية مركزه لمقاومة مجرى الصيرورة ، وبما أن الماضي والمستقبل لا يتوقفان عن اتزاعه من حاضره ، تتحول حياته الى تهرب سريع جشع يعجز عن امتلاك أي شيء بسبب تتابع الموضوعات أمامه بسرعة خاطفة ، وهكذا يبقى الانسان في توتر بين الزمان والابدية ، بين الحركة والسكون بين الحرمان والامتلاك ، بين الحرية والضرورة .

هـ - فكرة الموت

الموت هو النهاية التي تتحدى كل القيم وتكذب كل المزاعم وتلقي على المطامح والاحلام ظلال الفناء ، لهذا كان الحلم الأكبر منذ فجر الانسانية هو التخلص من الموت إن خوف الانسان من الموت كان يحثه باستمرار على العمل على إلغائه ، كان ابيقور يقول : «الموت غير موجود بالنسبة الينا ، فطالما نحن أحياء فليس ثمة موت ، وحين يجيء الموت ، فنحن لا نكون أحياء .» انه يريد - بالعقل المجرد - أن يلغي المواجهة مع الموت ، أن يسحو الفناء كواقعة أليسة لا يستطيع الانسان تقبلها أو تعقلها لانها هي اللامعقول غير المفهوم . وقد اهتم الناس بتناسي الموت ودفن أفكارهم عنه بشتى الحيل والاساليب التي لا تقل شأناً عن الاهتمام بدفن موتاهم ، فخير طريق الى السعادة هو ألا تفكر بما لا حل له ولا علاج .

والسؤال الملح دائماً ، لماذا نخشى الموت ظالمًا أن حياتنا مليئة بتجارب الموت ؟ لماذا يشير فينا كل هذا القدر من الخوف . مادام الموت هو نسيج الموجود البشري ، وكل ما في التجارب السلبية يحدثنا عن الموت ؟ فالحياة نفسها هي الموت لاننا نبدأ الموت أو لنقل نبدأ رحلة الموت منذ ولادتنا ويمكن أن نقول عن حياتنا إنها المدة التي تستغرقها عملية موتنا ، فنحن نفوت لاننا نحيا وقد نحاول تناسي الموت حين نكون بصحبة الآخرين ، ولكننا لم نكاد نفقد بأنفسنا حتى تستبد بنا فكرة الموت ، فالوحدة تضعنا أمام وجودنا الخاص ووجودنا الخاص هو موتنا ، والانسان يموت وحيداً وليس أقسى عليه من الشعور بأنه سييموت وحده وان العالم سيستر من بعده دون أن يحفل بغيابه ، فالموت واقعة فردية تزيد الوحدة من قسوتها ، وربما كان من أسباب الخوف من الموت اننا نتصور أنفسنا اننا سنظل أحياء في موتنا نفسه ، وكان الموت هو شعور حي بالفناء وليس موتاً محضاً .

الموت ظاهرة انسانية أي خاصة بالانسان ومختلفة عن فناء الحيوان أو ظاهرة الانحلال الطبيعي ، ونحن نجد ظاهرة احترام الموت والموتى عند الانسان منذ أقدم العصور ، مسترجة بالفرع من هول الموت نفسه تتجلى بطقوس الدفن والاحتفال بأعياد الموتى وكأنها تمثل اصرار الانسان على الاعتقاد بأن الميت ليس شيئاً أو موضوعاً أو فكرة وانما هو كائن حاضر يدور بيننا وبينه حوار كالذي يدور بين ال «أنا» وال «أنت» .

ان موت الانسان ينطوي على سر عبق لا يفسره الحديث عن بقاء النوع البشري أو استمراره ، ان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك يقيناً مزعجاً عن حقيقة موته ، ويدعو أن عقل الانسان قد انبثق مقترفاً بالخوف من الموت فأصبح لديه ذلك اليقين المزعج عن حقيقة الفناء ، على أن هناك من المفكرين من يعتبر الشعور بالموت والخوف من الموت ، عرضان من أعراض الموجود الترددي الخاص ولا يرتد الى النوع فالحيوان - كما يرى شوبنهاور - يحيا دون أن يعرف الموت لانه يتستع داخل النوع الحيواني تمتعاً مباشراً بكل ما للنوع من ثبات ودوام ، بمعنى أنه ليس لديه شعور بذاته إلا بوصفه موجوداً لا نهاية له .

ويظل الموت سرا مغلفا بالاساطير والخرافات وليس الموت بالنسبة للانسان مجرد «مشكلة» وانما هو «سر» فالمشكلة شيء يلتقيه الانسان من الخارج يحول دون تقدمه ، ففي حين أن السر لا يفصل عن صميم وجوده . مادام الوجود زمانياً متناهماً ، وعلى الرغم من أن الموت حقيقة لا شك فيها الا أنه سر ما يزال مستغلقاً وكان بأسكال يقول : «كل ما أعلمه انه قد قضى علي بالموت ، ولكن ما أجعله أشد الجبل انسا هو هذا الموت نفسه باعتباره شيئاً لا سبيل لي الى الخلاص منه .» وكل الالغاز التي يواجهها الانسان العادي لا يحاول استجلاءها لانه يشعر بأنها ليست داخلية في صميم وجوده ، ولكن أحداً لا يستطيع أن يقف ساكناً حيال سر الموت الذي يكمن في أعماق وجوده .

ان فكرة الموت هي أصل كل تساؤل ميتافيزيقي وهي التي تضفي على شعورنا بالحياة كل ما له من قية وأهمية وحيوية ، فما تكاد فكرة الموت تغيب عن أذهاننا حتى تستحيل الحياة الى مليحة أو تسلية أي أن الموت هو الذي يدفعنا الى مواجهة الحياة ، لهذا يقال عن الشخص الذي يدير ظهره للموت كما يستمتع بالحياة ، انه في الحقيقة يدير ظهره للحياة أيضا لانه كما قال «لافيل» إذ يريد تناسي الموت انما ينتهي الى نسيان كل من الموت والحياة» .

فالموت هاوية سحيقة لا ينال المرء من وراء النظر فيها سوى الشعور بدوار عقلي عنيف ، فالموت ليس انتقالا أو تحولا بل هو حضور الغياب ووجود العدم وقد حاول برمنيدس أن يقنع الناس بأن العدم ليس شيئا ، ولكن عبثا ، فإن «اللاشيء» الذي تفكر فيه حين تفكر في الموت يصبح عندها «كل شيء» .

حاول بعض الفلاسفة اثبات أن العالم لا يعرف العدم أو اللاوجود أو اللاشيء الذي تحدث عنه ، بمعنى أن العالم لا يعرف انه يفنى ، في حين أن الفرد يعرف انه لا محالة ميت ، وقد يفسر بعض الفلاسفة أو العلماء واقعة الفناء بالاستناد الى فكرة التطور أو ضرورة التجديد أو شريعة البقاء للأصلح أي أن الفناء يستلزم اختفاء الاجيال القديمة الشائخة كما تقوم مكانها أجيال أخرى شابة فتيحة ، ولكن هذا لا يبرر موت الشخص الفرد لان الفرد

البشري هو حقيقة ذاتية لا يمكن استبدال غيرها بها : لانها نسيج وحدها ،
وحزن الام لموت أحد أبنائها لا يعوضه بقاء أبنائها الآخرين أو حتى انجابها
لنسل جديد ...

الموت - عند الوجوديين - حد حاسم : يهددنا دائما باللحظة المخيفة
التي لا نستطيع بعدها أن نحقق أية امكانية ، وطالما أن وجودنا في صميمه
اتجاه نحو ممكنات هي مشروعاتنا أو تصميماتنا ، فإن مجيء تلك اللحظة
(لحظة الموت) يضعنا أمام استحالة أية امكانية ، و «هايدغر» يرى أن الموت
هو امكانية الاستحالة أي امكانية العدم أو امكانية ألا أكون على الإطلاق .
وهكذا تبدو «امكانية لا وجودي» لي بمثابة حد نهائي لا يمكن تجاوزه ويهتم
الوجوديون حين يتحدثون عن الموت بـ «أسلوب مواجهة الموت» دون المرض أو
الاحتضار أو ... الخ ، وهنا يستوي فعل الانسان في تناسي الموت أو التهرب
منه أو الاحتيال للقضاء عليه يستوي مع فعل تركيز اهتمامه بالموت ، لانه في
كل الحالات لا بد أن يجد نفسه ملزماً : بوجه ما ، على مواجهته ، ومهما كانت
استجابته للموت فإن الموت كواقعة فناء أو تناه تغدو واقعة وجودية لا مجال
لاجتنابها واقعة غريبة غامضة لا معقولة تعبر عن وجوده بكل ما يتضمنه هذا
الوجود من سر وعرضية واستحالة .

الموت - عند الفلاسفة الطبيعيين - ظاهرة بيولوجية يمكن حصرها وتحليلها
والتأكد منها : فالموت موضوع خارجي يحكم عليه بدلالات محددة كتوقف
القلب والتنفس وفقدان الوعي وتحلل الانسجة . أما الموت بصفته تجربة ذاتية
يحياها كل انسان لنفسه وبنفسه دون أن يتسكن من مشاهدتها من الخارج ،
فلا يأبه لها الطبيعيون ، أو لنقل لا يطالونها لان أجهزتهم لا تستطيع قياسها ،
إن أهمية الموت بالنسبة الى الانسان تنحصر في واقعة موته هو التي يعاينها
بمفرده متأكدا انه لن يكون في وسع أحد أن ينهض بها عوضا عنه ، ولما كان
الفلاسفة الطبيعيون يقللون من أهمية الوعي إن لم تقل أنهم يهملون دور
«الوعي» و «الشعور» و «التوقع» في الوجود البشري ويحيلون - أو بعضهم
على الأقل - الامر الى وظائف بيولوجية : فإن الموت بالنسبة اليهم لا يعد

مشكلة على الإطلاق ، فالحياة خط يبدأ من نقطة معينة هي الولادة ويستمر الى نقطة معينة الى أن يأتي شيء خارجي ، من الخارج ، خارج الحياة ، يمنع امتداد هذا الخط أو يوقفه ، وهذا الشيء الخارجي الغريب أو الدخيل هو الموت . ولكن يبدو أن الموت مستزج بالحياة ، موجود في صميم الحياة منذ بدايتها كحدث واقعي لا يمكن فصله عن فعل الوجود ذاته ، وبهذا المعنى يعتبره «هايدغر» أعلى امكانية من امكانيات الوجود البشري ، فهو ليس عرضاً أو حدثاً يأتي من الخارج ، ولا يعني الموت — عند هايدغر — فكرة «النهاية» انما هو «الانتهاء» كواقعة . فالإنسان «يوجد» و «يعرف» انه «موجود» و «يتوقع» أو يستبق فيعرف انه «يموت» وان لا بد له من مواجهة الموت منذ البداية أي انه منذ ولادته يحصل امكانية موته ، وكأن الموت أسلوب انساني في الوجود من حيث انه فعل الحياة فينا وانا منذ توجد فانا توجد في مواجهة الموت — على رأي هايدغر — وبهذا المعنى نواجه الموت وجهاً لوجه ، اننا نحيا موتنا والحياة والموت متداخلان في صميم وجودنا الواعي ، فنهايتنا — بمعنى ما — حاضرة دوماً أي قبل ان تأتي ، وحياتنا انتظار النجاة التي تشمل قمة النضج التي تتحقق عبر الصبا والشباب والكهولة .

ولكن الموت لا يشبه بحال ، سقوط الشجرة الناضجة ، وليس الفناء من الانسان كالحصاد من الزرع — كما يقول — اورليوس — فامكانية موت الانسان موجودة في كل لحظة وليس الموت حداً تقودنا اليه نهاية العملية البيولوجية التي تسمى الشيخوخة ، بل واقعة عرضية قد تقع قبل الشيخوخة أي قبل مرحلة النضج في حين يفوت الموت شيخوخةً تجاوزت أعمارهم الحدود المتعاقفة علينا ، فليس الموت — كما يزعمون — اكتسالا أو نضجاً ، أو نهاية مرحلة الاكتمال والنضج من الوجهة البيولوجية على أن هناك من يخلط بين تجربتين : الموت والشيخوخة .

نحن نعرف اننا سنموت لاننا نعرف أن الانسان موجود بشري متناه وليس من منطلق افتراض موت الجهاز العضوي في مرحلة الشيخوخة كحد أقصى للأجل ، الموت موجود في كل لحظة ولكن لما كنا لا نعرف متى سنموت فانا

مضطرون للعمل وكأننا لن نموت أبداً ، وعليه فإن الموت هو الذي يجعلنا ندرك قيمة الزمان المحدد الذي لا يقبل الاعادة ويحفزنا على الافادة من هذه اللحظات ويبدو أن مشكلة الموت تتسلل الى صميم وجودنا بين «يقين» واقعة الموت و «شك» حدوثه في هذه اللحظة أو تلك . لتصبح مشكلة الانسانية الالهة .

هذا ، ويفرق «ياسبرز» بين الخوف من الموت بصفته خوفاً من العدم أو اللاوجود وخوف آخر يستبطن صميم ارادة الحياة يسميه «القلق الوجودي» وهو الذي نحسه حين نعتقد بأننا لم نحى ما يكفي لتحقيق وجودنا ، ولو أنني شعرت بأنني استطعت أن أحتق ذاتي لتقبلت الموت برضى تام لأنني سألحق بمن مات من الاعزاء - كما يقول ياسبرز - أي أن ما يجعل من الموت مشكلة هو كونه يمثل التحقق أو الاكمال ، فكل ما هو مكتمل التحقق في حياتنا نعدّه متتبعاً وأقرب الى الموت ، وعليه ، يكون التحقق عند الانسان «موتاً» أو انقطاعاً عن الوجود أو لنقل : بما أن الحياة تنزع بطبيعتها نحو الاكمال أو التحقق فلا بد أنها تنزع نحو الموت ، فالانسان لا يكف لحظة واحدة عن تحقيق ذاته وبالتالي لا يكف لحظة واحدة عن السير نحو الموت .

ولكن الموت ليس تحققاً ولا اكتمالاً انما هو توقف مفاجئ، ولكن «ياسبرز» يقول عن الموت إنه بمثابة اكمال أو تحقق وهكذا يكون الموت عند ياسبرز مرآة للحياة ، وجزع المرء من الموت أو تقبله له عن طيب خاطر يعد خيراً معبراً عن موقفه من الوجود . الا أن هناك من يصرّ على أن يعد الموت نوعاً من اكمال الحياة ويصوّره على هيئة الخاتمة الفذة أو العمل المجيد الذي يكمل أسطورة البطل أو القديس أو الفيلسوف وهو حال امتلاء و انتهاء واستغناء ينجم عنه فيض وخصب و ثراء ، وهو ما ينقص الآلهة التي لا تعرف تلك النهاية المجيدة والخاتمة الفذة التي هي الموت .

إذا كان «هايدغر» يزعم أن الموت امكانية باطنة في صميم الوجود الشخصي للانسان ، فإن «سارتر» يقول : ان الموت حدث غريب مجهول يردنا من عالم خارجي لا نعلم عنه أي شيء ، وكلّسة «موتى» لا تعني شيئاً على الاطلاق بالنسبة لي ، لان الموت هو الموت ياطلاق . وأما «موتى» أنا بالذات ، فاصطلاح

خال من أي معنى ، إذ ليس ثمة ما يسمى «موتي» أنا شخصياً (كصفة أو طابع ذاتي مميز ..) ولكي يتحول الموت الى موتي فلا بد أن يدخل دائرة الذاتية : والموت بطبيعته لا يمكن أن تكون له صفة الذاتية . إذ من المستحيل (طالما أنا حي) أن يصبح موتي حدثاً شخصياً أعانيه أو اختبره أو انتظره بالفعل والموت (وكذلك الولادة) لا يمكن أن يكون بالنسبة لي تجربة شخصية ولو كان بالإمكان أن يكون الموت موتي أنا لكان لي تصور نفسي حياً بعد الموت كي اختبره وأعانيه وأحكم عليه وذلك محال . أنا أعرف أن الناس يولدون ويسوتون ولكنها معرفة لا تقوم على التجربة . وليس الموت — برأي سارتر — حدثاً تنتظره ، بل هو واقعة مفاجئة تباغتنا دون ميعاد . وحتى المحكوم عليه بالإعدام الذي جرى تحديد موعد تنفيذ الحكم فيه ، قد يسوت قبل ذلك الموعد لسبب أو لآخر أو قد يجري تخفيف الحكم عنه قبل الموعد بل ربما ظفر بالافراج عنه ، وحين قال إن موت الشيخوخة هو موت منتظر تنهياً لاستقباله ، فإن الجواب يكون : أنا في هذه الحالة نكون بازاء تجربة الشيخوخة لا تجربة الموت ، والصحيح أن الشيخوخة أيضاً لا تنتظر الموت لأنها تحيا سلسلة من الآمال والمشروعات ، وحين يأتي الموت الرجل المسن ، فإنه لا يجعل من موته حدثاً باطنياً أو امكانية خاصة ، لأن الموت في كل حال سلب لكل امكانية فكيف يدخل دائرة الامكانية . انه يأتيه من الخارج فيجعل منه موضوعاً يحكم عليه الآخرون . وحين لا يجد المرء صعوبة في تصور موت الآخر بوصفه ظاهرة أو موضوعاً ، أجدني عاجزاً عن تصور موتي أنا لانه يضطرنني أن أتصور العالم بدوني وهذا مستحيل إذ كيف أتصور العالم وأنا لم أعد فيه . وحين أفكر جدياً في موتي أنا فإنني لا بد أن جعل نفسي موضوعاً في تجربة شخص آخر إن موت الآخر يتحدثني أو يتناول على وجودي حين تكون بيني وبين الآخر رابطة حب يجمع بيننا في وحدة ذاتية لا تنقسم وهنا يكون موت الحبيب بمثابة تجربة ذاتية أعاني فيها موتي من باب التعاطف فقط مع الحبيب الذي أستطيع التحدث عنه بضمير الغائب .

٦ - فكرة الله

تعنى الفلسفة بالبحث في وجود الله بصفته أحد «الآغيار» الذين لا بد أن يدخل الإنسان في صراع معهم ويحدد موقفه إزاءهم ، كما تعنى بهذه المسألة باعتبار أن الله علة أولى للوجود ، وقد جعل أرسطو البحث في المسألة الإلهية أشرف العلوم بسبب شرف موضوعه وسعى البحث فيها «الفلسفة الأولى» بصفته العلم الوحيد الذي لا غاية له سوى نفسه ، وعلى الرغم من تردد الأقوال التي تحذر الإنسان من البحث في علم غير ميسور له ، وعلى الرغم من التغيرات الكثيرة التي حدثت في تناول هذه الفكرة في الفكر المعاصر فقد بقيت فكرة الله موضوعاً ضرورياً للبحث إذ لا يمكن بدونها تكوين نظرة شاملة عن الكل ، وحين حاول الوضعيون استبعاد كل نظرة فوق طبيعية في مجال الفكر ، وصفت محاولتهم باللافلسفة ، ويبدو أن استبعاد البحث في الله سيقود الى القضاء على الميافيزيقا ذاتها ، وهو أمر لم يصبح مقبولا بعد من قبل معظم المفكرين .

وسوف نرى أن الصعوبة في بحث هذه المسألة ، تكمن في أن موضوع البحث فيها ليس من نوع موضوعات البحث الأخرى التي يتناولها العقل ، وإن الطبيعة الإلهية مختلفة تماماً عن الطبيعة المادية أو الطبيعة الإنسانية وقد نشأ عن ذلك في العصور الوسطى ، في علم الكلام العربي - الإسلامي ما يسمى بصفات السلوب ، أو اللاهوت السلبي ، الذي يصر على عدم امكانية وصف الله ووجوده الا بالمقابلة مع وجود الإنسان والأشياء وصفاتها ، طالما أنه «ليس كمثله شيء» (الشورى ١١) وإذن فلا بد أن يكون القول فيه سلباً لما في الإنسان والأشياء من صفات والا امتنع القول الإنساني وتوقف الكلام فيما يخص الله ، ولكن الإنسان لا بد أن يعبر عما يحسه من وجود ما يتجاوزه أي أن يتكلم فيما يتجاوز نطاق الواقع الميسور الى «العلو» أو «القيمة المطلقة» أو «المطلق» أو الله ... وهكذا يبدو المعنى الفلسفي لله في لقاء وثيق مع ما تقتضيه الميافيزيقا .

ولم تكن فكرة الله مذهباً بل تثبيتاً لاختفاق كل مذهب ، ودراسة الواقع

كما هو (إذ لا يوجد واقع كما هو في الفهم) لا تكون كافية ، والعالم لا يوجد في ذاته ولذاته ، وما فوق الطبيعة لا يوجد خارج الطبيعة لأنه هو والطبيعة شيء واحد ، فالطبيعة أيضاً لا تبدأ ولا تنتهي في الحدود والمعايير التابعة للمعرفة الوضعية ، لهذا فإن المفارقة بالنسبة لبحث فكرة الإله تكمن في عجز الفيلسوف عن الكلام عن الله ، والتزامه في الوقت ذاته بالكلام عنها بصورة مستمرة كما يستطيع تنظيم نظريته في كل لحظة ، فالله (عند الفيلسوف) أمر دائم شامل في وحدة لم تتحقق بعد (مأمولة) والمباشر أدنى مرتبة من ذلك الذي يؤسس على العقل ، وإذا كان فيلسوف من نمط «باسكال» لا يتوقف عن الحط من قيمة العقل في مسألة الايمان ، فإن «هيجل» بالمقابل ، يذهب الى أن عمل العقل هو استكمال ما في معطيات الايمان من نواقص ، ومن ميزات الانسان ، حرصه على تبرير العواطف بالعقل ، ومع ذلك فقد استمر اتجاه باسكال القائل إن «استنباط وجود الله يساوي انكاره» في الفلسفة المعاصرة ، انطلاقاً من التسليم بأن العقل حين يتكلم عن الله ، فإنه لا يتناول الله حقاً ، لان البرهنة على وجوده تعني امكان رده الى حقائق أخرى غيره ، لها سلطتها بالنسبة اليه ، وإذا قيس الله بهذا المقياس فلن يكون بعداً هو الله .

يقال لنا ان الموجود البشري في أحد جوانبه «حوار مع الله» أو «صراع ضد الله» وسواء كنا نؤمن بوجود الله أو فنكر وجود الله بدعوى انه ليس وراء الطبيعة شيء ، فإننا في كل حال لا بد أن نعترف بأن «فكرة الله» تتدخل في صميم حياتنا ، وان هذه الفكرة قد لعبت دوراً هاماً في تاريخ الحضارات والمجتمعات وانها وان اختلفت تصوراتها عن الله ، فإن فكرة الله تكاد تكون مشتركة بينها جميعاً ، وقد ذهب بعض الباحثين الى أن الانسان لا يستطيع الاستغناء عن الايمان بالله أو بكائن ما ، علوي ، سام ، متعال ، أو مطلق ... وان كان باحثون آخرون قد نظروا الى الدين بصفته أحد مظاهر طفولة الشعوب أو مظهراً من مظاهر قصور العقل البشري أو حتى من مظاهر انحراف الشخصية ، انطلاقاً من القول إن مجرد شعور الانسان أن في معرفته ثغراً ونواقص ، فإنه سيهرب لا محالة الى قوة أخرى يسد بها ما في عالم

نقص وذلك بغض النظر عما تكونه هذه القوة : إلهاً ، أم طبيعة ، أم تاريخاً ، أم علماً أم مجتمعاً أم تنظيمياً سياسياً ولكنه في كل هذه الحالات انما يحقق فعلاً دينياً ، يعبر بوساطته عن ايمانه بوجود ما يعلو عليه كإنسان ، وحين يزعم بعضهم أن في وسع الانسان ، بصفته كائناً متناهياً ، أن يستغني عن فكرة «المتعالي» ويقتل حالة «التناهي» يتردّ عليهم بأن الشعور بـ «التناهي» يستلزم تجاوز حالة التناهي ، أو على الأقل النزوع الى تجاوزها وحين حاول «اوغست كونت» الاستغناء عن الروح الدينية بصفتهما تشل عقلية بالية تجاوزها العلم والمعرفة الرضعية ، وجد نفسه يقيم ديانة جديدة هي «عبادة الانسانية» وهناك الكثير مما يمكن الاستشهاد به في هذا المجال مما يؤكد انه ليس في وسعنا ان نبحث من نفوسنا النزوع الى «المتعالي» أو «المطلق» أو «اللامتناهي» ، الى درجة اننا لا نستطيع تقبل ذاتنا الا بالالتجاء الى صورة ما من صور التبرير ، وكل تبرير هو في النتيجة علو على الوجود . ولكن على الرغم من كل هذا ، يبدو أن في استطاعة الموجود البشري أن يتجاهل فكرة الله تماماً ، فلا يدخله في حسابه بحال ، فقد كان «لابلاس» (عالم الرياضيات والطبيعات) يشرح لنابليون ، في أحد الايام ، النظام الكوني ، فأدهشه حينما وجد أن «الله» ليس له أي دور في تفسير الكون ، فسأله «وماذا عساك صانع بالله» فأجاب لابلاس : «انني لست بحاجة الى هذا الفرض على الاطلاق» وقد يفهم من هذه الصورة أن في مقدور المعرفة العلمية أن تستوعب الوجود بأكمله وتصل الى الحقيقة الكلية وتحكم في المستقبل دون الاستعانة بأية فكرة ميتافيزيقية أو مبدأ خارجي أو حقيقة عليا وان المعرفة العلمية لا تترك منفذاً لتسلل فكرة الله ، ولكن العالم حين يؤمن أنه واصل الى الحقيقة والتحكم في المستقبل ، يكون كل ما فعله هو مجرد احالة العلم نفسه الى حقيقة قدسية الى نوع من الدين أو الالوهة ، لانه يكون بإزاء رغبة وهمية لا تستند الى واقع بازاء شيء مقدس يستحق فيه أن يكرس نفسه لخدمته ويجعل العلم موضوعاً لعبادته بصفته الغاية القصوى لوجوده .

وتحين إذا كنا نظن أن عالم الانسان ، عالم أرضي ، فلا بد أن نشق بأن الكلمة

النهائية بالنسبة للوجود الانساني هي كلفة الانسان نفسه ولكن التجربة تشير باستمرار الى أن ثمة شيئاً ما أو حقيقة توجد خارج التجربة . لانستطيع البرهنة عليه بصفته كائناً في العالم ، لانه ليس من موضوعات التجربة ، يقول ياسبرز : إن الله لا يتكشف للانسان كموضوع للبرهنة أو المعرفة - وانما يتكشف من خلال تجربة «الحرية» التي ترتبط بوجوده الحقيقي من حيث هو موجود يختار ذاته ، وبغض النظر عن النظرة الميتافيزيقية الخاصة التي يربط ياسبرز بوساطتها بين الله والحرية ، وبغض النظر عما تلاقيه فكرة «اللامتناهي» من اعتراضات الفلاسفة الطبيعيين (خصوم ما بعد الطبيعة) ، نلنس دائماً نزوعاً الى اللامتناهي يدفعنا الى عدم الرضى عما نحصله من خبرات أو الاكتفاء بما حصلناه ويدفعنا دائماً للسؤال نحو «الخير الاقصى» الذي يخاطبنا بلغة القيم ويستبويننا باسم المطلق وعندها يكون احساسنا بعجز جهدنا الارادي أو النقص الذي يخالط جهدنا العقلي والاخلاقي ، دليلاً على تلك «الحقيقة المتعالية» التي تفرض نفسها على فكرنا وارادتنا ، لهذا يذهب بعض الفلاسفة الى القول إن ارادتنا لا يمكن أن تثور أو تسرد على قيود الطبيعة والوجود الطبيعي أو حدودها ، لو أن فكرة الحقيقة المتعالية : موجودة ضمن الاشياء الطبيعية نفسها لهذا يقرون أن العلاقة بين الانسان والله هي بعد من أبعاد المكان العقلي والروحي للوجود البشري ، وإذن فلا مجال أمام الانسان لسؤال فكرة المطلق واللامتناهي والمتعالي .

وما الدين سوى تلك الحالة الذهنية التي يتميز بها الوجود البشري في مسعاه نحو تلك الحقيقة المتعالية وهنا لا بد من الاعتراف بأن الانسان ، قادر على التحلل من القيود الجمعية ، على الرغم من أن بعض الفلاسفة يذهبون الى أن «المجتمع» نفسه هو «الحقيقة المتعالية» (دوركهايم) ، وإذن فالانسان «كائن ديني» لانه يملك قدرة هائلة على انكار شتى المعطيات الخارجية ، قادر على اتزاع نفسه من القوى الطبيعية ، وانه حين يؤمن بالله ، يشعر بأن وجوده لم يعد مستغرقاً بتسامه في العالم الطبيعي أو الاجتماعي ، بل يشعر بأنه قد أصبح شريكاً لتلك القوة المتعالية التي تجتذبه نحوها .

ولكن تلك القوة المتعالية أصبحت «حقيقة مستغلقة» أذاب فيها المتصوفة
 وأصحاب وحدة الوجود كلا من الانسان والعالم ، حتى إليه (تحيّر) الناس فيها
 ولم يعودوا يعرفون عن الله ، الذي ليس كمثل شيء أكثر مما يعرف الاعمي
 عن الالوان ... وإذا حاولوا أن يعرفوا شيئاً فإن كل فرد منهم يصيب منه وجهاً
 من الالوان العديدة اللامتناهية للحقيقة الإلهية ، شأن الميكان الاربعة الذين
 تحدث عنهم الحكيم الهندي «راماكرشنا» حين أرادوا التعرف على الفيل
 فأخذ كل واحد منهم يتحسس جارحة من جوارحه ... وكثيراً ما يقال لنا ان
 لغة البشر لا تصدق على الله لان الله ليس موضوعاً خاضعاً للتجربة ، ونحن
 لا نستطيع أن نتحدث عن علاقة الانسان بالله كما نتحدث عن علاقته بالطبيعة
 أو بالمجتمع .. وهكذا ، لا يكفي أن نقول إن الله حقيقة خفية نعجز عن
 اخضاعها للبحث العقلي لانها تفلت من طائفة المحاولات اللاهوتية التي تريد
 تحديد ماهيتها بن أصبحت البرهنة على وجود الله أو محاولة استنباط الحقيقة
 الإلهية بأدلة منطقية تعادل انكار وجود الحقيقة الإلهية ، يقول جبريل مارسيل :
 «ان العلم الإلهي هو الاتحاد بعينه» اما عن إله الفلاسفة ، فقد قيل : انه
 الفيلسوف نفسه حين يظن نفسه قد أصبح إلهاً ، لان الإله الحقيقي هو ذلك
 الإله الذي لا وصف له سوى انه لا وصف له أو هو كما قال أبو حيان
 التوحيدي : ف «... من أشار الى الذات فقط بعقله البريء ، من غير تورية
 باسم ، ولا تحلية برسم . مخلصاً مقدساً : فقد وفى حق التوحيد بقدر الطاقة
 البشرية ، لانه أثبت الإينية ، ونفى الإينية والكيفية ، وعلاه عن كل فكر
 وروية» فإنه المؤمنين إله بعيد ، محتجب ، لا يمكن اثبات وجوده ولا تحديد
 صفاته ولهذا يتحدث الفلاسفة بثقة عما يسمونه صمت المطلق ، وغياب المتعالي ،
 واختفاء الجوهر ، وموت الله ، أما صراع الملحدين ضد الله ، فليس له أية
 قيمة الا إذا كان الله موجوداً أي انهم حين يشتبكون مع الله فإن الحادهم
 يفترض ضمناً وجود ذلك الذي ينكرونه لانهم لو كانوا على ثقة تامة بأن الله
 ليس له من وجود على الإطلاق ، لما جهدوا في التمرد عليه والصراع ضده ،
 ولكن النهايات دائماً متماسة ، فليس من المستبعد أن يخفي انكار وجود الله

نزوعاً خفياً نحو الحقيقة المتعالية ، بل اننا لو دققنا النظر في الايمان الحقيقي لوجدناه غير مبرأ من الشوائب والالتباس والريبة والتردد ، فليس المؤمن بالمطئن الواثق السعيد بل هو شخص معذب ، قلق ، يحيا في صراع دائم مع اللامتناهي في وسط متناقضات لا حصر لها فليس في الايمان بالله ثقة نهائية أو بيئة خارجية أو يقين حاسم ، وكل ما هنالك توتر دائم وصراع حي وقلق وجودي ، انه كما قال لوثر نفسه : يقين مجاهد حتى أن كيركجارد يقول : ان القلق الوجودي المشوب بانعدام اليقين هو الامارة الصحيحة على وجود علاقة بين الانسان والله ، أي حينما لا يكون الانسان على ثقة من وجود تلك العلاقة ، عندها فقط تكون ثمة علاقة بينه وبين الله ، في حين أن الذين يظنون أنهم على صلة بالله ، فإنهم (حين يظنون ذلك) يكونون قد فقدوا كل صلة مع الله ، وإذن فليس ثمة ايمان دون مجاهدة وصراع وليس ثمة حقيقة دون تشكك ولا بد للؤمن من اجتياز تجارب اليأس وحالات القلق .

ونظراً لانعدام التجانس بين الله والانسان ، فلا بد أن يكون الايمان هو العلاقة بين الفرد والآخر «المطلق» وهي علاقة دياكتيكية تتضمن صراعاً وتناقضاً ومجابهة ومجاهدة . ومن هنا يدخل الوجوديون عنصر القلق في صميم الشعور الديني بصفته علاقة تقوم في داخل الفرد بين المتناهي واللامتناهي ، بين الزمان والابدية ...

أما الوجه السلبي لذلك الصراع فيمكن تلخيصه في بعض النزعات في العصر الحديث مثل : برونو وفانيني واسبينوزا وفخته وبرنشتيك ، أو عند بعض مفكري القرن الثامن عشر مثل : بيل وفوتيل أو بين مفكري القرنين التاسع عشر والعشرين من نمط فويرباخ وماكس شترنر وماركس ونيتشة وسارتر ، ... لقد نظروا الى الدين بصفته منتجاً مصطنعاً استحدثه القباوسة ليبتوا على الناس في مرحلة الطفولة القاصرة التي لا تسلك من أمرها شيئاً لذا لا بد من وضعهم تحت الوصاية ، أما النزعات التي اتست بالهرطقة والالحاد فقد ذهبت الى أن فكرة الله هي وليدة تجسد وجود الانسان ، فقد ذهب فويرباخ الى أن الانسان هو الذي خلق الله على صورته ومثاله ، فهو إذن يتعبد نفسه

حين يتعبد الله ، والدين وهم ينسب الانسان بمقتضاه كمالاته الخاصة الى موجود أسمى ، وهكذا يكون الله انساناً مثالياً على نحو ما يجب أن يكون ، أي كما سيكون يوماً ، الله مرآة الانسان وصنع خيالاته ، ولكن الله ظل وجوداً عقلياً ، وشرعيته منوطة بشرعية الوجود الانساني نفسه وعليه ، فإن المؤمن - عند فويرباخ - ضحية تعمية صوفية ، والايمان اداة تحرر لانه يقود الى وعي انسان متكامل وقد ظلت وظيفة الله قائمة في فلسفة فويرباخ إذ بقي «الانسان هو إله الانسان» وهذا عين ما دعى اليه «شترنر» في «تقديس الذات» أو «عبادة الإله» أو «الفردية المطلقة» فالإنسان مركز العالم وكل ما في العالم ليس له أي وجود حقيقي إلا بالقياس الى «الذات» التي هي الشيء الوحيد الحقيقي ، وما سواها يجب استبعاده سواء أكان سلطة الله أم الانسانية أم الاخلاق اللاهوتية أم الامر المطلق الى آخر ما هناك من سلطات يراد فرض سيطرتها على الذات ، فالذات هي الشيء الوحيد الذي يتمتع بكل القوى الالهية ولا إله - عند فويرباخ - الا الذات وليس على الفرد أن ينصت الا لذلك الإله الذي في داخله ، فمن الذل أن ينحني الموجود البشري أمام أية سلطة خارجية وهكذا كان صراع فويرباخ وشترنر ضد الله من الحدة بحيث حاولا استلاب الله كل ميزاته وإضعافها على الانسان ، وظل - كما يقول ماركس - نقد فويرباخ للدين خاضعاً لثالية هيكل التي تجعل البشرية تسير على رأسها . أما نفسه فقد أهمل المناقشات الفلسفية حول فكرة الله واتجه الى الواقع لبيان الاساس المادي الذي يقوم عليه وعي الناس للدين ، فأصبحت فكرة الله - عند ماركس - مجرد بناء فوقتي الى جانب بني فوقية أخرى لا تملك أية شرعية خاصة وأصبح بالتالي ، الحديث عن «ماهية المسيحية» حديث نافلاً ، إذ ليس هناك ماهية على الاطلاق ، فلم يخضع الدين - كما كان يبدو - في تكوينه لفناهيم عالية وقوانين منطقية ، بل خضع لظروف اجتماعية اقتصادية ، فالمفاهيم الدينية نفسها لم تكن أكثر من رد فعل أو استجابة للبيئة المادية التي يعيش فيها الناس وعلى هذا الاساس يمكن أن نفهم انكار ماركس ! «الروح الدينية» و «التاريخ المستقل للدين» فالدين من

خلق القوى المنتجة والعالم الديني انعكاس للعالم الواقعي ، و «الشقاء الديني هو من جهة سمير عن الشقاء الواقعي ، وهو من جهة أخرى احتجاج ضد هذا الشقاء الواقعي ، والدين هو تمهيدات الخليقة المنهكة وهو قلب عالم لا قلب له وروح عصر لا روح له ... الى آخر ما يذكره في نقده لفلسفة الحق عند هيجل ، وفي رأس المال ينتهي الى أن العالم الديني هو انعكاس وهمي للظروف الاجتماعية والاقتصادية ليس له أية حقيقة مستقلة تفصله عن تلك الظروف أو العوامل ، فالرأسمالية المسيطرة تستعين بالتعمية الدينية للإبقاء على الطبقات المغلوبة في حالة عبودية دائمة تستند الى قبولها الارادي نفسه ، ولكن حين تختفي العبودية الاقتصادية والاستغلال الطبقي ، ينهار الدين بأكمله ومن تلقاء نفسه ، فليس للدين من مكان في مجتمع لا طبقي منظم ولا مكان لاي مبدأ متعال أو حقيقة مطلقة سوى ذلك النشاط الانساني الذي بمقتضاه يخلق الانسان نفسه بنفسه ويمضي ماركس في القول : «ان أبي موجود لا يمكن أن يكون — في نظر نفسه — مستقلاً إلا إذا كان مكتفياً بذاته ، وانه لا يكون كذلك الا إذا كان لا يدين بوجوده لاحد سواه ، واما من يحيا بمدد من انسان آخر فإنه لا بد أن يشعر بأنه مخلوق مستعبد خاضع مفتقر ... أشعر بأنني أحيأ تماماً على حساب موجود آخر ، ليس فقط حين أكون مديناً له ببقائي .. وانما حين يكون هو الذي وهبني الحياة بصفته مصدر كل حياة ، ولا بد لمصدر حياتي أن يكون بالضرورة خارجاً عني حين لا تكون حياتي من خلقي أنا ... وهذا هو سبب صعوبة طرد فكرة «الخلق» من أذهان العامة ...» غير أن ماركس — كما يقول برديايف — حين خلع على «البروليتاريا» صفات المخلص أو المسيح المنتظر ، كان يريد اشباع تلك الحاجة العامة الى الايمان .

أما نيتشه ، فكان يقول : إذا كان من شأن فكرة الله أن تسقط ظلال الخطيئة على براءة الارض ، فلا بد للمؤمنين بالחס الارضي من أن يحطموا بسعاولهم تلك الفكرة ، لهذا كان يردد : «طوبى لانقياء القلب ، لانهم لا يعاينون الله ، ان الناس الذين يتسكون عادة بفكرة الله فانهم يفعلون ذلك لان الله يعطي نقائصهم ويسد احتياجاتهم الى التفسيرات حين تعوزهم الادلة ،

أما الفيلسوف فيجب أن يثور على هذه الفكرة السهلة التي تكشف عن الضعف والتكاسل والخوف من الحياة نفسها لهذا كان نيتشه يرفض فكرة الإله الوديع الطيب ، إله النزعات الصوفية في القرن التاسع عشر ، وكان يرد على أولئك الذين يتخذون من فكرة الله مسلماً إلى السوء ، بقوله : «لقد صرنا بشراً ، ولهذا فأننا لا نريد إلا ملكوت الأرض» ولا بد من تكسير أصنام الدين والفلسفة والأخلاق وكل سلطة خارجية تحاول استبعاد الإنسان وخنق ارادة القوة فيه أي ارادة حسي الأرض ، فلا إسان إلا بشيء واحد هو الحياة ، القيمة الأكبر والغاية الأقصى ، أما الله فقد مات ، وما علينا إلا أن نسد الفراغ الذي خلفه موت الله .

«لقد قتلناه ، أتم وأنا ! أجل نحن الذين قتلناه ، نحن جميعاً قاتلوه : ألا تشمون رائحة العفن الإلهي ... إن الآلهة أيضاً تتعفن ! لقد مات الله وسيظل ميتاً !» ويرى نيتشه أن فكرة الله قد بقيت حتى الآن أقوى اعتراض ضد الوجود .. وحين ننكر الله وننكر مسؤوليته فإننا بذلك ننقذ العالم ، وحين ينكر نيتشه فكرة الله ، فإنه لا ينكر - تماماً لذلك - العلم الإلهي بل يثور أيضاً على المواقف الميتافيزيقية التقليدية ويعتبرها خيانة للوجود الواقعي وهروباً إلى عالم مثالي وهمي ، وحين يعلن نيتشه انهيار القيم التقليدية والأصنام الأخلاقية المسيحية والحقائق الأزلية ، يهيب في الوقت ذاته بالإنسان أن يسرع في الحصول على ميراث الله «الغائب الأزلي» لكي تحل فكرة «الإنسان الأعلى» محل فكرة الله ، لكي يصبح الإنسان الأعلى هو الإله الجديد :

لقد لمس نيتشه في الإنسان قوة هائلة مبدعة تكمن في أعماق ارادته ، ولكنها ظلت معطلة بالانحناء الدليل أمام قدرة الهية مزعومة ، لهذا يصيح بهم زرادشت «ويحكم أيها الأشقياء أفلم تسمعوا حتى الآن أن الله قد مات ؟ ! ...» لقد كان الناس ينطقون باسم الله حينما كانوا يرسلون أبصارهم إلى البحار النائية ، وأما الآن فقد علمتكم كيف تنطقون باسم الإنسان الأعلى : إن الله هو محض افتراض»

لقد توهم نيتشه أن العقبة الكبرى في سبيل القدرة الإبداعية لدى الإنسان

انما تمثل في «الله» أو «الخالق» وقد أراد للانسان أن يكون خالقاً ولكن ذلك لا يستقيم مع بقاء فكرة الله ، فمع وجود الإله لا يكون ثمة ابداع على الاطلاق ، فليس على الارادة اذن الا أن تستغني عن الآلهة حتى تصون حريتها وتبدع ، لهذا يقول زرادشت «ياخواني .. لو كانت هناك آلهة ، فهل كنت أطيق ألا أكون إلهاً ؟ إذن فليس ثمة آلهة» .

ولكن ، هل يستطيع الانسان أن يخلق الانسان الاعلى على صورة الإله ؟ هل يستطيع الادنى أن يخلق الاسمى ؟ والتجربة تدل على أن من يريد الصعود فوق الانسان ليرى ما وراء الانسان ، انما يسحق الانسان ويسحق ذاته . لقد أدى ديالكتيك «الإلهي» و «الانساني» عند نيتشه - كما يبدو - الى اختفاء كل من «الإله» و «الانسان» وراء شبح «الانسان الاعلى» ذلك الذي ليس انساناً ولا إلهاً ، ولهذا ظل نيتشه موجوداً قلقاً معذباً وقد اتخذ الحادة طابعا درامياً ، يؤرقه الصعود الى القمم العالية كما تشده الرغبة في الانحدار الى الهاوية وكان يحلو له ترديد عبارة ستندال : «ان العذر الوحيد الذي يشنع لله هو انه غير موجود» .

إن صور الصراع بين الانسان والله كثيرة ومتعددة ويمكننا الآن أن نتعرف على الصورة الوجودية لهذا الصراع بلوحة خاطفة نأخذها من سارتر في فلسفته الانسانية المتطرفة .

يردد سارتر عبارة نيتشه : «ان الله قد مات ! ولكن هذا لا يعني انه غير موجود بل يعني انه كان يحدثنا ثم صمت .. ان الله قد مات ، ولكن هذا لا يعني أن الانسان قد أصبح ملحداً ، فإن صمت المتعالي بالاضافة الى استمرار الحاجة الى الدين عند الانسان الحديث ، انما هو مشكلة كبرى .. مازالت تؤرق نيتشه وهایدغر وياسبرز ...» إن المشكلة هي ان الفلاسفة الاخلاقيين الفرنسيين في أواخر القرن التاسع عشر كانوا يقولون انه ليس ثمة إله بالفعل ، ولكننا في حاجة - أخلاقياً - الى فكرة الله لتنظيم المجتمع وتلقيم الاخلاق . أما الوجوديون فيقولون انه لمن المؤسف ألا يكون ثمة إله لان اختفائه يعني اختفاء امكانية الاهتمام الى قيم أزلية في سماء علوية عقلية كما

يعني اختفاء الامل في العثور على دعامة أولية قبلية للخير المطلق والعدل المطلق والحق المطلق والجمال المطلق ... إن الحرية الإنسانية - عند سارتر - تقوم على أنقاض الحرية الإلهية ، لهذا ، حين يقول سارتر ان «الانسان حر» فإنه انما يعني أن «الله غير موجود» •

ان ديكارت كان على حق حين قال بالحرية كدعامة للوجود ، ولكنه أخطأ حين نسب الى الله ما هو أخص خصائص الانسان أي الحرية ، فالقول إن الله قد مات يعني بالنسبة الى سارتر أن الانسان موجود مهجور حيل بينه وبين نفسه ولا يجد في ذاته دعامة يركن اليها ، والقول إن الانسان حر ، يعني أن «الموجود لذاته» يعيش في عزلة ميتافيزيقية شاقة يشرع بنفسه لنفسه دون معايير ثابتة تحدد سلوكه ، دون طبيعة بشرية تفرض عليه اتجاهات معينة •

إن الموجود البشري - برأي سارتر - ينزع نحو شيء واحد فقط هو «الوجود» ولكن ليس الوجود المادي الذي يدعو الى الغثيان ، المليء باللزوجة التي تخنق الانسان ، بل «الوجود الحقيقي» الكامن في ذاته فالمشروع الاصلي للانسان الذي ينزع الى تحقيقه هو ان يصبح إلهاً ! فالانسان لا يستمر «الله» في قرارة نفسه الا بصفته مثلاً أعلى يحدد الوجود البشري في نزوعه الاصلي ، وفكرة الله هي «الحد الاقصى» لنزوع الانسان الى التعالي أو هي القيمة الكبرى التي ينزع اليها كل ما في الانسان من قدرة على «المفارقة» يقول سارتر : «إن تكون انساناً يعني : أن تنزع الى أن تكون إلهاً ، أو إذا شئت ، الانسان في صميمه رغبة عارمة في أن يصبح هو الله نفسه» •

ولكن كيف للانسان أن يحقق هذه الرغبة الموهومة ، فإن فكرة الله نفسها فكرة متناقضة ، وليس في وسع الانسان أن يصبح موجوداً في ذاته ولذاته معاً وليس في وسع الحرية الإنسانية أن تغلت من أسر العرضية واللاضرورية ، لكي تصبح مليئة متسائكة متطابقة مع ذاتها ، كيف للعرضي الذي ليس لوجوده مبرر ولا علة ضرورية أن يصبح إلهاً ! لهذا قيل في فلسفة سارتر : انما علم إلهي لا إله فيه ، انما فلسفة رجل متدين فقد ايسانه بالله ولكنه لم يفقد نزوعه نحو الله ، نحو ذلك «الغائب الأزلي» الذي يحاصر الانسان الوجودي ، إن «كامي»

إذ يصف «المتنرد» يقدم لنا انساناً يصارع ظل الله ، وهناك من أنكر محاولة البرهنة على وجود الله وعدّها محاولة بالغة الهزال والتهاافت ، فإما أن يكون الله موجوداً ، وعندئذ لا يمكن البرهنة عليه أو ان الله غير موجود ، وهذا أيضاً لا يمكن البرهان عليه •

إن فكرتنا عن الله يجب أن تسمو مع معرفتنا به ، فكرتنا عن الله توفيق بين الله ومحدودية المعرفة الانسانية ، ولكن غالبية الفلاسفة على مدى التاريخ لم يأخذوا بهذه الاقول ، لانهم يرون فيها اشهاراً لافلاس العقل ، ولا بد لأي انسان يعمل في الفلسفة من أن يبحث هذه المشكلة فعندما يوضع الله موضع الشك ، ينبغي على الفيلسوف أن يعطي جواباً ، والا سقط في الريية ، حيث لا يمكن التصريح بشيء اثباتاً أو تنيماً ولكن في مقابل هذا المبدأ هناك مبدأ فلسفي قديم يقول بإمكانية معرفة شيء عن الله لانه يمكن تقديم براهين على واقعيته •

إن محاولات البرهان على وجود الله عقلياً هي محاولات قديمة ، ويمكن القول إنها بدأت في صورتها المنطقية من برهان أرسطو على المحرك الاول وتتالى الفلاسفة بعد ذلك وقد نالت هذه المسألة عناية خاصة في القرون الوسطى الاسلامية والمسيحية ، ولما كان عرض هذه البراهين بصورة وافية غير ملائم لاغراض هذا الكتاب ، فإننا نكتفي بالاشارة السريعة الى المعالم العامة لاهمها :

ادلة وجود الله

أشهر هذه الادلة أربعة هي : الدليل الوجودي ، والدليل الكوني ، والدليل الغائي ، والدليل الاخلاقي •

١ - الدليل الوجودي :

يعتد القديس أنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) أول من وضع هذا الدليل في صورته المنطقية وقد أخذ عنه القديس بونا فانتورا (١٢٣١ - ١٢٧٤) ثم ديكرت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ولاينتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) وهيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١)

والجدير بالذكر أن أنسلم قد أعلن أنه لا يريد من وراء هذا الدليل اقناع غير المؤمنين بوجود الله ، بل أراد أن يتعمق مضمون إيمانه . انطلق أنسلم من عبارة وردت في الكتاب المقدس تقول : «يقول الجاهل في قلبه : لا إله» (مزمور ١٣) فقال أنسلم معلقاً : «لكن هذا الجاهل حين يسعني أقول : «شيء لا يمكن تصور أعظم منه» يفهم ما يسمع بالتأكيد ، وما يفهمه موجود في عقله ، والشيء الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه لا يمكن أن يكون وجوده مقتصر على العقل ، لأنه إذا كان موجوداً في العقل فقط ، فمن الممكن تصوره موجوداً في الواقع أيضاً ، أي أن «ما لا يمكن تصور أكمل منه» لا بد أن يكون موجوداً في الواقع وليس في الذهن فقط ، والا لو كان موجوداً في الذهن فقط لامكن تصوره موجوداً في الواقع أيضاً ، فلا يكون التصور الأول صحيحاً إذ هناك تصور أكمل منه ، وإذن فلا بد «لما لا يمكن تصور أكمل منه» أن يكون موجوداً في الواقع والذهن معاً .

وقد رد على هذا الدليل في عصر أنسلم راهب بندكتي من دير مرموتيه يدعى جونيون في كتاب أسماه «دفاع عن الجاهل» كما نقله القديس توما الاكويني ثم كانط ، . أما جونيون فقد قال :

إنه لم يثبت أنني أفهم مضمون عبارة : «الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه» ، وحتى لو فهمتها فإنني لا استنتج منها شيئاً يتعلق بحقيقة مدلولها في الواقع لأن هناك قضايا خاطئة عديدة أفهمها جيداً . وإذا كان كل ما هو كامل واقعياً ، فيجب أن أقر بوجود الجنة التي توصف لي وأفهم مدلولها دون أن استنتج من ذلك أنها موجودة بالضرورة .

وقد أقر أنسلم في رده على جونيون بالحجة المتعلقة بالجنة وقال انها سلمية في كل الاحوال ، الا في حالة الله لانها حالة خاصة ، قال : «فإذا زعم أحد أنه يظن أن الله غير موجود . فإنه حين يظن ذلك فإنه إما أن يفكر فيمن لا يمكن تصور أعظم منه ، أو هو لا يفكر فيه . فإذا كان لا يفكر فيه فإنه لا يفكر في عدم وجود من لا يفكر فيه ، وإذا كان يفكر فيه فإنه يفكر

في كائن لا يمكن أن يتصور غير موجود •

ولكن رد أنسلم كان ضعيفاً ، فلم يستطع توضيح المشكلة الاساسية وهي مشكلة الانتقال من التصور الذهني الى الوجود العيني ، ولا يخفف من ضعف رده قوله بتصور خاص بالله فإن هذا التصور الموجود في ذهن الانسان لا يحمل في باطنه ضرورة وجوده ، ويظل دائماً في الذهن ما لم ينتقل الى الخارج ببرهان تجريبي •

وعلى الرغم من ذلك فقد أخذ ديكارت بهذا الدليل قائلاً : لما كانت صفات الله من العظمة والجلال بحيث لا يمكن أن أكون قد استفدتها من نفسي ، فلا بد أن نستنتج من ذلك ، ضرورة ، ان الله موجود : «ذلك على الرغم من كون فكرة الجوهر موجودة في ذاتي بوصفي أنا جوهر ، فإنه ما كان لي أن تكون لديّ فكرة جوهر لا متناه حقاً • وينبغي ألا أتخيل أنني لا أتصور اللامتناهي بفكرة حقيقية ، بل بنفي ما هو متناه ... لاني - على العكس - أرى بوضوح انه يوجد في الجوهر اللامتناهي من الحقيقة الواقعية أكثر مما هو في المتناهي • وتبعاً لذلك فإن فكرة اللامتناهي توجد عندي قبل فكرة التناهي ، أي فكرة الله قبل فكرة ذاتي ، إذ كيف يمكنني أن أعرف أنني لست كاملاً إذا لم تكن عندي أية فكرة عن كائن أكمل مني وبالمقارنة به أعرف نقائص طبيعتي • أي أن ديكارت يعتقد أن التناهي لا يوجد الا بسلب اللامتناهي ... وهكذا يؤكد ديكارت الدليل الوجودي بقوله «من المؤكد انني لا أجد في نفسي فكرة الله ، أي فكرة الموجود التام الكمال ، كما أجد في نفسي فكرة شكل أو عدد ، كما اني أدرك بوضوح وتميز انه ينتسب الى طبيعة الله وجود» فعلي •• فإن وجود الله يجب أن يعدّ يقيناً عندي مثل يقين كل الحقائق الرياضية ، وان كان هذا الامر لا يبدو في الحقيقة واضحاً ساماً • لاني تعودت أن أميز بين الوجود والماهية ، فإني أقنع نفسي بسهولة بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ، وهكذا يمكن تصور الله على انه غير موجود بالفعل ، لكنني حين أفكر في الامر بمزيد من الاتباه ، أجد بوضوح أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ... حتى انه لا يمكن تصور الله (أعني

الموجود التام الكمال) غير موجود (أي ينقصه كمال ما) كما لا يمكن تصور
جبل بدون وادٍ •

أما كانط فقد نقد الدليل الوجودي نقداً عقيقاً ، يمكن تلخيصه بما يلي :
لا يمكن أن يستنبط من أي تصور إلا ما هو متضمن في هذا التصور من
قبل ، وفكرة الموجود الحقيقي بدرجة لا نهائية لا تتضمن إلا فكرة الوجود .
لا الوجود في ذاته خارج الفكر •

أي أن الوجود ليس «كمالاً» يفتني به مفسون الماهية ، انه يضع الماهية فقط ،
ولا يدخل في تقويمها ، والماهية مجرد فكرة ، وبالتالي لا تقدم لنا غير امكانية
منطقية ، ولكن الممكن ليس هو الواقعي . والمعتول ليس هو الواقعي بالضرورة •

٢ - الدليل الكوني : وهو على أنواع أشهرها ثلاثة :

أ - دليل الحركة والمحرك الاول : ب - دليل الممكن والواجب ، ج - دليل
العلية والعللة الاولى •

١ - دليل الحركة والمحرك الاول : وضع ابن رشد هذا الدليل الذي يمكن
تلخيصه كما يلي : «تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك فله محرك ، وأن المتحرك
انما يتحرك من جهة ما هو بالقوة ، والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل ، وان
المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى فهو محرك بوجه ما ، إذ توجد فيه
القوة على التحريك حين ما لا يحرك • ولذلك ، متى أنزلنا هذا المحرك الاقصى
للعالم يحرك تارة ، ولا يحرك أخرى ، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك
أقدم منه ، فلا يكون هو المحرك الاول ، فإذا فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرك
تارة ولا يحرك أخرى لزم منه ما يلزم في الاول ، فباطضار : إما أن يسر ذلك
الى غير نهاية ، أو ننزل أن ها هنا محركاً لا يتحرك أصلاً ، ولا من شأنه أن
يتحرك لا بالذات ولا بالعرض • وإذا كان كذلك ، فهذا المحرك أزلي ضرورة»

وقد صاغ القديس توما الاكويي هذا الدليل كما يلي :

«من البين كما يشهد الحس ، أن بعض الاشياء في العالم متحركة ، وكل

ما هو متحرك فهو متحرك بغيره • ومن المستحيل أن يكون الموجود محركاً ومتحركاً بالطريقة نفسها ومن الاعتبار نفسه ، أعني أن يحرك ذاته وأن يتقل بذاته من القوة الى الفعل ، وإذن فإن كان الشيء متحركاً ، فيجب أن نقول إنه متحرك بغيره ، فإذا حدث بعد ذلك أن تحرك الشيء المتحرك بدوره ، فلا بد أن يكون متحركاً بغيره ، وهذا الأخير بآخر أيضاً • لكن لا يسكن السير الى ما لا نهاية ، لأنه لن يكون ثمّ حيثن محرك أول ، وسينتج عن ذلك أيضاً أنه لن يكون ثم محركات أخرى ، لأن المحركات الوسطى لا تحرك الا إذا حركها المحرك الاول ، مثل العصا لا تحرك إلا إذا حركها اليد ، فمن الضروري إذن الوصول الى محرك أول لا يحركه محرك آخر • وهذا المحرك الاول هو الله » •

والمقصود بالحركة هنا هو الحركة بكل معانيها : حركة النقلة وحركة الكون والفساد وحركة الاستحالة وحركة النمو والنقصان ، أي التغير بوجه عام •

ب - دليل الممكن والواجب :

ان أول من قال بهذا الدليل هو ابو نصر الفارابي وقد أخذه عنه ابن سينا وصاغه في « النجاة » كما يلي :

« لا شك أن هنا وجوداً ، وكل وجود فإما واجب ، وإما ممكن ، فإن كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وإن كان ممكناً فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود • وقبل ذلك فإثنا تقدم مقدمات : فمن ذلك ، انه لا يسكن أن يكون ، في زمان واحد ، لكل مسكن بالذات علل ممكنة الذات بلا نهاية ، وذلك لان جميعها إما أن يكون موجوداً معاً ، وإما أن لا يكون موجوداً معاً • فإن لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد ، ولكن واحد قبل الآخر ، فلتؤخر الكلام في هذا ، وإما أن يكون موجوداً معاً ، ولا واجب وجود منه : فلا يخلو إما أن تكون الجملة ، بما هي تلك الجملة ، سواء أكانت متناهية أم غير متناهية - واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود ، فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن ،

يكون الواجب الوجود متقدماً بسكنات الوجود - وهذا خلف ، وإن كانت
 مسكنة الوجود بذاتها فالجسلة محتاجة في الوجود الى مفيد الوجود ، فإما أن
 يكون خارجاً منها ، أو داخلاً فيها ، فإن كان داخلاً فيها : فإما أن يكون واحد
 منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها مسكن الوجود - هذا خلف . وإما
 أن يكون مسكن الوجود . فيكون هو علة لوجود الجسلة ، وعلة الجسلة علة
 أولاً لوجود أجزائها ، ومنها هو - فهو علة لوجود نفسه ، وهذا - مع
 استحالة - أن صح فهو من وجهٍ ما صح والمطلوب : فإن كل شيء يكون
 كافياً في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود : وكان ليس واجب الوجود ، هذا
 خلف . فبقي أن يكون خارجاً عنها . ولا يمكن أن يكون علة مسكنة ، فإننا
 جمعنا كل علة مسكنة الوجود في هذه الجسلة ، فهي إذن خارجة عنها ، وواجبة
 الوجود بذاتها : فقد انتهت المسكنات الى علة واجبة الوجود . فليس لكل
 مسكن علة مسكنة بلا نهاية»

أما عند توما الايموني فيقوم هذا الدليل على مقدمتين : ١ - أن الممكن
 يمكن أن يكون ولا يكون بعكس الواجب الذي لا يمكن إلا أن يكون .
 ٢ - الممكن لا يستند وجوده من ذاته أي من ماهيته بل من علة فاعلة تمدّه
 بالوجود ، وهذا يفترض أمرين : الأول أن الوجود يتيز عن الماهية ويضاف
 اليها ، والثاني لا يمكن الصعود في سلسلة العلل الفاعلة الى ما لا نهاية .

فهناك أشياء توجد وتفسد أي انها يمكن أن توجد أو لا توجد ، لكن يستحيل
 أن توجد كل الأشياء التي من هذا النوع دائماً ، لأنه حين يكون من الممكن
 شيء إلا يوجد ، فلا بد من وقت لا يوجد فيه وإذا كان عدم وجود كل الأشياء
 مسكناً ، فلا بد أن يأتي وقت لا يوجد شيء فيه ، فلو صح وجود مثل هذا
 الوقت ، فلن يوجد شيء الآن ، ... فلا يمكن أن نقول إن كل الأشياء ممكنة
 إذ لا بد من الاقرار بوجود شيء واجب . وهذا الواجب الوجود إما أن
 يكون قد استند وجوبه من ذاته أو من غيره ، ولا يمكن الصعود الى ما لا
 نهاية في سلسلة العلل الفاعلة . فلا بد إذن من الاقرار بوجود واجب الوجود

بذاته لا يستمد وجوده من غيره ، بل هو علة وجوب كل ما عداه ، وهذا الموجود هو الله .

ج - دليل العلية :

يرجع هذا الدليل أصلاً الى أرسطو في ابطال التسلسل الى ما لا نهاية في سلسلة العلل بأنواعها : المادية والصورية والتفاعلة والغائية .

وهذا الدليل قريب الشبه من الدليل السابق ، عرضه توما الاكروني بأسباب هذا ملخصه : إذا نظرنا في المحسوسات وجدنا فيها نظاماً من العلل الفاعلة ، دون أن نعر على موجود هو علة غائية لذاته ، والعلة بالضرورة تسبق المعلول ، فالموجود الذي سيكون علة ذاته يجب أن يسبق ذاته وهذا مستحيل . ومستحيل أيضاً الصعود الى ما لا نهاية في سلسلة العلل الغائية المرتبة : كل واحدة علة لما بعدها ، وسواء أكانت العلل المتوسطة التي تفصل العلة الاولى عن الاخيرة ، واحدة أم كثيرة ، فإن العلة الاولى هي العلة في آخر معلول ، حتى اننا ألغينا العلة الاولى فلن يكون ثم علل وسطى ومعلولات ، أخيرة ولا معلول أخير . لكننا نلاحظ أن في العالم عللاً وسطى ومعلولات ، فمن الواجب إذن الاقرار بوجود علة أولى هي التي يسميها الناس باسم الله .

٢ - الدليل الثاني :

وهو أقدم الأدلة وخلاصته (في الكتب المقدسة وفي عروض الفلاسفة) ان في العالم نظاماً وانجماً وغائية ونسقاً من الوسائل والغايات ، مما يفترض وجود علة عاقلة تولت كل ذلك . وإذن فإن للكون علة مدبرة ، لان المادة عاجزة عن تدبير نفسها بنفسها . ولكن كثيراً من الفلاسفة رفضوا هذا الدليل فديكارت مثلاً ، رفضه لانه رأى أن الانسان عاجز عن معرفة أغراض الله في الكون . وباسكال ، رفضه لانه لا يتقنع الا المؤمنين وهم ليسوا بحاجة الى هذا الاقتناع أصلاً لايمانهم بأن كل ما هو موجود هو من صنع المهيمن الذي يعبونه ، وقال ادوار لوروا في هذا الدليل : انه برهان يصلح للخطيب والشاعر الفناي ولكن لا يصلح للمنطقي .

وهكذا نرى - أن هذا الدليل يقوم على فكرة الغائية الشديدة الغموض ،
كما أنه يتناقض مع الدليل الكونسي القائم على أن العالم ممكن ، فإن ،
محتاج ، ناقص • ثم انه ان صح وجود انسجام في نواح معينة ، فما أكثر
ألوان البؤس والشر في نواح أخرى •

وعلى الرغم من ذلك فإن لهذا الدليل من يدافع عنه في العصر الحاضر ،
فاينشتاين (١٨٧٩ - ١٩٥٥) يستخدمه في بيان تدين بعض النساء ، فالعالم
دائماً مسلوء بالشعور بالعلية في كل ما يحدث ... ومعجب دائماً بانسجام
قوانين الطبيعة ... كما يرى ماكس بلانك : ان الفيزياء النظرية الحديثة
محتاجة الى استخدام فكرة العلة الغائية الى جانب العلة الفاعلة ، والعلة الغائية
تساعد في تحديد المستقبل لانها تفترض غاية يتم السعي الى تحقيقها مما يمكن
من استنتاج سير الاحداث المستقبلية •

٤ - الدليل الاخلاقي :

رفض كانط كل الادلة ولم يأخذ إلا بالدليل الاخلاقي ، وملخصه : اننا نحكم
بأن من الضروري أن يثاب الخير ويعاقب الشر ، لكن الطبيعة لا تفعل ذلك ،
فن الضروري إذن * أن يكون فوق الطبيعة موجود عادل يثيب ويعاقب وفق
مقتضى العدالة ، ومن الضروري أن يكون هناك امكان للجمع بين الخير
والمعادة ، بين القداسة والنعيم ، والربط الضروري بين الفضيلة والسعادة
يقتضي وجود علة عليا تتجاوز الطبيعة بالذهن والارادة ، علة مطابقة للنية
الاخلاقية عالة ، قادرة ، خالقة أي يقتضى وجود الله • فإذا كان العقل النظري
عاجزاً عن اثبات وجود الله بالبرهان العقلي المنطقي ، فإن العقل العملي يقتضي
وجود الله بالضرورة •

وقد جرى تجديد الدليل الاخلاقي في العصر الحاضر على أساس فكرة القيم
'الاخلاقية وحاجتها الى القيسة المطلقة أو الله ، وعلى أساس أن المطلق يجب أن
يؤسس المعرفة بوساطة الحق ، والنحل بوساطة الخير والحساسية القابلة
بوساطة الجمال والحاسة الديناميكية بوساطة الحب ... ويجب أن تكون
للقيمة المطلقة شخصية الى أسمى درجة ، فإن المطلق يجب أن يسمى الله •

القسم الأول

ب - صلات الفلسفة

- ف ١ - الفلسفة والدين .
- ف ٢ - الفلسفة والاخلاق .
- ف ٣ - الفلسفة والعلم - التكنولوجيا .
- ف ٤ - الفلسفة والايديولوجيا .
- ف ٥ - الفلسفة والعلوم الانسانية .
- ف ٦ - فلسفات العلوم الانسانية - امثلة .

الفصل الأول

الفلسفة والدين

يبدو أنه ليس ثمة حدود تفصل الفلسفة عن الجوانب الأخرى من النشاط الحضاري للبشرية كالعلم والفن والدين والاسطورة والاخلاق والسياسة والايدولوجيا ... الخ فالتداخل واقع ومستمر بين مختلف هذه الجوانب بحيث يتعذر الوقوف على جانب منها في حالة نقائه التام . فثمة في تاريخ الفلسفة فلاسفة كانوا علماء وآخرون كانوا مصالحين اجتماعيين أو خطباء أو فنانيين أو وعظما أو رجال دين أو دعاة ثورة أو رجال سياسة حتى اننا قلنا نعر على فيلسوف يحترف مهنة التفكير النظري دون أن يكون متأثرا بأحد هذه الاتجاهات وإذا كنا نستبعد الآراء التي تقول ان الفلسفة قد نشأت في جانب منها عن الدين انطلاقا من ان ما يميز الفلسفة عن الدين هو اعتسادهما العقل وحده فليس في وسعنا أن نستبعد تلك الفلسفات التي مزجت النظر العقلي والايان الديني ، من عداد المذاهب الفلسفية ، كما اننا لانستطيع أن ننكر ان ما كان يعد في فترة تاريخية معينة عقيدة دينية ، قد تحول في فترة أخرى الى مذعب فلسفي . ولا نعدم أمثلة تؤكد العكس أيضا ، فقد رأى ديكارت روحانية النفس حقيقة فلسفية يمكن البرهنة عليها ، وفكرة الخلود أو الحياة الأبدية التي لم تكن سوى مجرد فكرة دينية (أو حتى اسطورية) قد استحالت عند اسبينوز الى مذهب فلسفي متكامل .

صحيح أن الفلسفة انما نشأت حين آمن الانسان بقدرة العقل على تحصيل المعرفة ولكن الفلسفة ما إن استوت على قدميها حتى اثارَت في وجه الفلاسفة

مشكلة خطيرة ، هي مشكلة حدود المعرفة العقلية ، لاسيما فيما يختص بمعالجة مشكلات الالهة وما بعد الطبيعة وغيرها من المشكلات المعقدة الغامضة .

ولو تتبعنا مؤرخي الفلسفة الذين يتمون بتاريخ العلاقات بين الفلسفة والدين لكان علينا أن نرجع معهم الى المرحلة الاسطورية حيث يذهب الكثير من الباحثين الى أن الاساطير الدينية كانت الاصل في نشأة الفلسفة ، فقد وصف الاقدمون آلهتهم صفات بشرية واضفوا عليها صفاتهم وعواطفهم ولغتهم (جعلوها على صورة البشر ومثالهم) ونسب هوميروس وهزيود الى الآلهة صفات ذميمة كالكذب والخيانة والزنى وكل ما هو موضع تحقير في نظر الناس الى أن جاء اكسوفان واعتبر الاله عقلا محضا منزها عن الاهواء كله فكره . ولكن السفسطائيين لم يلبثوا أن استحلوا التهكم على الآلهة ، بل انكروا وجودها وكان بروتاغوراس يقول : أنا لا اعرف اذا كانت الآلهة موجودة أم لا ، فان امورا كثيرة تحول بيني وبين هذه المعرفة ، منها : غموض المسألة ، وقصر الحياة البشرية ... ثم جاءت محاولات افلاطون وارسطو للتوفيق بين الفلسفة والديانات الشعبية فنسبا الالهة الى السماء والكواكب ، كما التمس الرواقيون معاني رمزية كامنة في حنايا الاساطير والطقوس الدينية وفسروا تلك الديانات الشعبية تفسيرا فلسفيا باعتبارها صورا كثيرة لحقيقة واحدة مادام شأن العقل الكلي أن يتجلى في أشكال عديدة مختلفة .

ثم جاءت الافلوطينية بنظريتها في الواحد الالمتناهي المتعالي الذي ترفعا اليه الديانة الشعبية بصفاتها وسيطا ينقلنا من المحسوس الى المعقول . فتؤدي بذلك دورها الفلسفي الهاد في الارتقاء بالانسان نحو العالم العقلي وكانت الفلسفة اليونانية زمن افلاطون أسيرة الديانات الشرقية لاسيما في ميدان فكرة الخلاص ثم نشأت مشكلة العلاقة بين العقل والقل ومدى تأثير المسيحية على الفلسفة بانفساء الوحي الى العقل في مجال تقرير الحقيقة ، وقد حاول فلاسفة مسيحيون أمثال القديسين : اوغسطين وأنسليم والاكوينى التوفيق بين العقل والنقل (ولكن لصالح اللاهوت) كـويلتين من وسائل المعرفة وباعتبارهما قد صدرتا عن أصل واحد : فالله هو الذي أودع العقل في الانسان ولما كانت

الحقيقة لا تعارض الحقيقة . فلا بد أن تكون الحقيقة واحدة ، والإنسان لا يستطيع الوصول الى كل الحقائق الدينية عن طريق العقل وحده . فلا بد من الوحي والا تعذر على الإنسان ادراك الاسرار الفائقة للعقل وبهذا المعنى يكون العقل والنقل خطوتين تكمل احدهما الاخرى ، فالوحي يكمل القوى الطبيعية عند الإنسان ، وهي في كل حال قوى ناقصة عاجزة بذاتها عن الوصول الى الحقائق العليا كالتثليث والخلق وسوى ذلك من الحقائق . أي أن هناك حقائق يستطيع العقل بمشاركة الوحي أن يتوصل اليها ، وحقائق أخرى يختص بها الوحي وحده إذ لا يرقى اليها العقل ، وعلى كل حال لابد من التصديق أولا لحقائق الايمان — كما يرى القديس توما الاكوييني — وهكذا نادت الروح المسيحية التي سادت في القرون الوسطى بقصور العقل البشري عن الاحاطة بسائل ما بعد الطبيعة فخضعت الفلسفة للدين واصبحت « خادمة لعلم اللاهوت » وإن كان بعض فلاسفة الاسلام قد تابعوا الفلاسفة المسيحيين في القول إن النظر العقلي المستقل عن الوحي لا يوصل الى الاحاطة بالمسائل الالهية ، فقد ذهب فلاسفة مسلمون الى أن ثمة دينا عقليا فوق الادباني جميعها ، وقد حاولوا استنباط هذا الدين بطرق عقلية خالصة ، حتى أن كثيرا من علماء الكلام (المعتزلة مثلا) كانوا يعتمدون العقل أكثر من اعتمادهم النص القرآني وينادون بشريعة نابعة من فطرة العقل البشري تسبق الوحي وبأن المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل قبل ورود الشرع وتلك هي الديانة العقلية ، التي كانت مدفا لسهام النصيين من أمثال الامام الغزالي الذي حصل على كل المذاهب الفلسفية والكلامية ورماها بالعجز والتفاف لانها حاولت اقامة العقائد الدينية على اسس عقلية ، مصرا على أن المشكلة الدينية لا تحل عن طريق العقل بل بطريق الذوق الباطني الذي يستطيع النفاذ الى جوهر الحقيقة الدينية ، ولا تتأني المعرفة — برأيه — الا بذلك النور الذي يقذفه الله في قلب المؤمن . وليس بالعقل العاجز عن الاحاطة بأسرار الغالب الروحاني وحقيقة الخالق . لأن الجزء لا يستطيع أن يرى الكل ولأن الحقيقة العقلية أو العلمية لا تتجاوز الكائنات التي تمر بالحواس . وعلى الرغم من اعتراف ابن خلدون أن « العقل ميزان صحيح

وأحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والأحرار
وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهيّة ، ولكن ما وراء طوره ، فإن ذلك طمس
في مجال ... » الا أن ابن خلدون - على الرغم من تأكيده عجز العقل - يقرر
استحالة البرهنة على شيء لا يشهد له الحس . لأن المعرفة - عنده - إنما
تكتسب عن طريق الادراك الحسي ، والعقل يكون صادقا في ميدان الجزئيات
ويكتسب اليقين عن هذا الطريق وحده ، فإذا تجاوز هذا الميدان عجز عن الاحاطة
بالكائنات وعللها البعيدة ، فلو تم الاكتفاء بالعقل لم يكن للوحي من فائدة
ولا غناء - كما يقول ابو حيان التوحيدي - وذلك على الرغم من قوله أن
ليس ثمة من تعارض بين الحكمة الشريعة ، مادامت الفلسفة هي صورة النفس
والديانة هي سيرة النفس ، بل ربما كان أقرب الى منح الثقة للفلسفة في موضوع
ادراك حقيقة « التوحيد » - لأن التوحيد في الشريعة - كما يقول - لم يصف
من شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ ، بينما نراه يصفو من كل هذه الرموز
البشرية القاصرة في الفلسفة .

أما الفيلسوف العربي ابن رشد فقد ذهب الى ان الشرع نفسه قد أوجب
النظر (= الفلسفة) في الموجودات بالعقل وان مقصد الحكاء هو نفسه
المقصد الذي يوجب علينا الشرع فيه « النظر والاعتبار » بدليل قوله تعالى :
« فاعثروا يا اولي الابصار . أولم ينظروا في منكوت السماوات والارض ... »
فكان ابن رشد يتأول نصوص القرآن التي تخرج في ظاهرها على المعرفة البرهانية وفقا
لأهداف النظر والاعتبار أي بما يتفق مع الفلسفة ، وقد استتج بعض مؤرخي
الفلسفة العربية - الاسلامية - بحق - ان ابن رشد يقده الفلسفة على الدين
وان كلام ابن رشد يحتوي على تسليم ضمني بأن الفلسفة هي أسس صورة من
صور الحق بل واعتبروا كلام ابن رشد مظهرا من مظاهر الالحاد . لأن الدين
لا يقبل ان تكون المكانة الاولى للفلسفة في تقرير الحق .

وفي عصر النهضة استقلت الفلسفة عن اللاهوت وترد فلاسفة عصر النهضة
(نيقولاي كوزا ، جيوردانو برونو . كامبانيالا ..) على الفلسفة المدرسية التقليدية
وظهرت بوادر الكشف العلمية . كما انتشرت نزعات شكية ساهمت في

استقلال التفكير الفلسفي عن الايمان الديني ، واعلم كل من يكون وديكارت
صراحة ضرورة وضع الدين خارج نطاق النظر العقلي وعلى الرغم من ذلك فقد
ظل يكون واثقا كل الثقة بأننا « إذا أردنا أن تطبق على العقل البشري أحرار
الديانة الالهية فإن كل جهودنا لابد أن تذهب ادراج الرياح .. » وديكارت
نفسه الذي يؤكد في القاعدة الاولى من قواعد منهجه أن علينا ألا نتقبل شيئا
على انه حق ما لم تبين ذلك ببساطة العقل . يقول في مكان آخر « ان ما اوحى
به الله هو أوثق بكثير من كل ما نعدده .. » وإنه ليس في وسع الانسان ان
يخوض في موضوعات علم اللاهوت وحقائق التنزيل .. الا بنعمة إلهية خارقة
للطبيعة .

أما قيام كائنه بفصل الفلسفة عن الدين فكان على أساس أن استخدام العقل
نظريا في مجال اللاهوت لا يؤدي الى نتيجة عقلية مقبولة وإن المحاولات التي
جرت في هذا الميدان كانت عقيمة ، في كتابه « نقد العقل المحض » بين استحالة
البرهنة على وجود الله أو البرهنة على عدم وجوده لأن هذه القضية تقع خارج
أطار التجربة الممكنة وتتعدى حدود المعرفة البشرية . وفي كتابه « نقد العقل
العقلي » أبعد الدين عن مجال الفلسفة وافترض وجود الله كسلسلة اخلاقية
ضرورية وظلت الاعتبارات الدينية ماثلة في ذهنه وفي أساس مذهبه الاتقادي
الذي كان يتضمن دعوته الى الايمان العقلي (دون التقيد بالفرائض الدينية)
والتوفيق بين الطبيعة والحرية الاخلاقية ، وقد عزى ذلك الى نشأته الدينية .

أما هيجل الذي شاء ان يعلو على سائر الاديان والفنون وصولا الى المطلق
من خلال فلسفته الواحدية التي تكشف سر الوجود ، فقد وضع الدين الى جانب
الفن بصفته فنا باطنيا يصور الحقيقة الالهية من الداخل عن طريق الشعور
الباطني ، والفن بطبيعته يمثل الحقيقة الالهية عن طريق الشعور الجمالي بصورة
خارجية ، وإن الدين ، الابن الطبيعي للفن ، يقوم كالفن على الخيال والعاطفة ،
الا أن الدين يعارض بين الطبيعة والله بينما يلجأ الفن دائما الى التوحيد بين
الطبيعي والالهي فالدين يقوم على ثنائية تصور الله موجودا خارجيا بالنسبة الى
العالم والبشرية ، موجودا متعاليا يسو بطبيعته فوق العالم ؛ ولكن الثنائية

بالنسبة للروح البشرية ليست الا حالة مؤقتة . لانبلث ان تردها عن طريق الفلسفة والعلم الى الوحدة . ولا تستطيع الروح أن تقنع بالدين الذي يفرض عليها من الخارج عقائده ولا تتقبل فكرة الله بوصفه مجرد سلطة خارجية مفروضة تعارض شعورها بالحرية ولهذا تتجه نحو الفلسفة لتحقيق حريتها وشعورها بذاتها وخضوعها لنفسها ، وهكذا لا يكون ثمة خارجي يتعارض مع حريتها . فالفلسفة — عند هيجل — هي الفكر نفسه وقد ارتد الى نفسه ونفذ الى صميم ذاته وتحقق افه هو ذاته الذي يكون ماهية الاشياء . وهدف الفلاسفة — عنده — هو المطلق أو الشعور بالمطلق لأنه مستبطن في الشعور أو هو الشعور نفسه بوصفه الحقيقة الواحدة التي لا يوجد خارجها شيء .

أما كيركجاد ، أبو الوجودية فقد انتصر للدين على الفلسفة وحمل على المذاهب العقلية التي تريد فهم الايمان أو تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية لان الايمان — برأيه — يطلب من المرء أن يتخلى عن عقله ، والمسيحية تقيض النظر العقلي . وليس الله فكرة نبرهن عليها بل هو موجود نعيش معه في علاقة ما . ولكن محاولة لجعل المسيحية ديانة معقولة تقضي الى القضاء عليها ، لأن الايمان لا يحتاج الى برهان بل ان البرهان هو عدو الايمان ، ان الدين خبرة حية ووجود حقيقي ، أما الفلسفة فهي نظر عقلي ومذهب موضوعي .

ونواجه في الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر فلاسفة يدأبون على التحذير من خطر الوقوع في تطرف الفلسفة التي تجعل من نفسها السيدة المتسلطة على كل حكمة بل يهيئون بالفلسفة أن تعود الى تواضعها الاصلي وتعترف بتصورها الطبيعي وتكتفي بأن تكون مجرد محبة للحكمة وخادمة لبيعة لها ، حقا ان للفلسفة قيمة حضارية كبرى بوصفها علما عقليا وفكرا حيا وثقافة خصبة ورافدا هاما من روافد المجرى الاصلي لنهر الحضارة . واذا كان للفلسفة من دور فهو في كونها تطلعننا على أن الفكر الانساني قاصر بالضرورة . وبالتالي فهي التي تحول دون تألية الفكر لنفسه ، كما تطلعننا على ضعف النظر العقلي وقصوره ، نتعرفنا بذلك باتجاه الكشف عن مطالب الحياة العملية ، فتشهد بذلك السبيل للايمان (بلوندل) وباختصار فان اتباع هذا الاتجاه نسط من بلوندل

يريدون للفلسفة أن تلتزم حدودها الخاصة فلا تزعم لنفسها حق الانفصال عن الدين .

وفي الوقت الذي يؤكد فيه بعض الفلاسفة أن الدين صائر الى الزوال وأن المستقبل سوف يشهد نزعاً لا دينية خالصة . يقول بلوندل : إن تاريخ الفلسفة سوف يثبت مرة أخرى أن الفكر الانساني ان يصل الى أي نجاح على طريق كشف الحقيقة ، لأن القصور الذي ينطوي عليه الفكر الانساني ليس ظاهرة ثانوية عارضة بل حقيقة جوهرية ثابتة هي من صميم العقل البشري . . . وإن الانسان الذي يتوهم أن باستطاعته أن يجد في ذاته وبذاته الحقيقة الضرورية لتوجيه حياته ، ينسى أن النور الذي لا بد أن يرشده في طريق حياته لا يمكن أن يكون نور العقل وحده وهذا ما كان يقصده القديس اوغسطين من وراء قوله «أن من يتوهم أنه قد ثارف النهاية ، إنما هو في الواقع لم يكد يتخطى مرحلة البدابة» . وباختصار : ليس في استطاعة الفلسفة أن تصرف النظر عن الدين أو أن تقف منه موقف الحياد مادام من شأن الفلسفة أن تهتم بدراسة المشكلة الشاملة للوجود والفكر والحياة ، إذ لا بد أن تدخل المشكلة الدينية في صميم الدراسات الفلسفية بصفتها مشكلة جوهرية تعين على فهم ديناميكية نشاط الانسان . إن بلوندل وأمثاله يريدون أن يبرهنوا أن من شأن الفلسفة أن تقود الى تقرير وجود «مبدأ يفوق الطبيعة» استناداً الى المنهج الباطني الذي تأخذ به الفلسفة الطبيعية ، وإن ليس من تناقض بين الفلسفة والدين لأن هؤلاء يرفضون أصلاً أن يؤمن أحد أطراف هذه الثنائية بمبدأ باطني صرف وإن الآخر يؤمن بمبدأ متعال محض ، ويؤكدون أن البدابة التي تفوق الطبيعة إن هي الا صرخة طبيعية تنطلق من أعماق الضير وعلى ذلك لا يجوز أن تنسب الى الفلسفة الموقف الوسط بين العلم والدين ، بمعنى أنها تدرس موضوعات بعضها تحتل مركزاً وسطاً بين الوقائع العلمية والوقائع الدينية ، بل الواجب أن تنسب الى الفلسفة مهمة توضيح الرابطة التي تربط الوقائع العلمية بالآخرى ، الدينية ، بسبب استحالة تقرير ذلك من قبل طرف منهما دون الآخر ، فلا بد للفلسفة — والحالة هذه — أن تسير بنا من العلم

الى الدين ، من المجال الطبيعي الى المجال الذي يفوق الطبيعة ، وهكذا لا يكون ثمة مجال لفلسفة بذاتها بل حكمة متواضعة أو محبة للحكمة لا تكون بسأى عن أنوار الدين وإلا فلن تكون فلسفة بالمعنى الكلي الذي يحدد الاستغراق .

أما عن موقف الفلسفة الوجودية من الدين ، فمن المعروف أن الفلاسفة الوجوديين قد أرادوا تطهير الفلسفة من فكرة «الله» الذي بات جثة هامدة لا أثر فيها لحياة ، لأن الله قد مات (نيتشه) أو أن الله كان يحدثنا ثم صمت (سارتر) .

ولكن على الرغم من هذه الأقوال ، فإننا لو انعمنا النظر — كما يقول برهيه — في فلسفة سارتر نفسها لانتبهنا الى «لاهوت» دون إله ولامكننا القول إن وجودية سارتر هي فلسفة رجل متدين فقد إيمانه بالله ولكنه لم يفقد نزوعه نحوه حيث استقر في صميم فكر سارتر حين غامض نحو موجود ، كان غيابه سبباً في إضفاء ذلك الجو القاتم اليأس على كل الفلسفة الوجودية عند سارتر . الذي لم يعالج مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين أصلاً ، لانه افترض أن المشكلة الاولى للفلسفة إنما هي مشكلة الوجود الانساني وليست مشكلة الوجود الالهي ، ولهذا فإن وجود الإله أو عدم وجوده لن يغير من الامر شيئاً .

ومن الملاحظ أن معظم الفلاسفة المعاصرين قد اتجهوا نحو بيان تهافت أقوال الذين ينكرون وجود الله ، عليهم يستطيعون اثبات مفهوم الوجود الاسي وكان بعض أتباع هذا الاتجاه يعتقدون أن مجرد إطلاق تهمة الالحاد على مذاهب الخصوم كغيلة برفض هذه المذاهب ، ولكن من المؤكد اننا حين نرفض مذهباً لمجرد انه الحادي ، فاننا نكون في موقع رجل الدين أو عالم اللاهوت وليس في موقع الفيلسوف فيجب إذن أن نبتعد عن الرأي العام المستعد دوماً لإطلاق تهمة الالحاد على كل فكر حر يحاول أن يغير من مفهوم «القداسة» حتى وإن كانت هذه المحاولة بهدف اعطائه دلالة جديدة ، ومن هنا ، فإن أية فلسفة تحاول القاء الاضواء على الحقيقة القدسية لا بد أن تظهر للناس «بمظهر

الهرطقة أو الالحاد أو التجديف» (ميرليو بوتتي) ، فكيف لنا إذن أن نرسم أن الفلسفة هي البحث الحر النزاه الذي لا يهتم بالتقليد أو الدفاع عن اتجاه ديني محدد؟ هل نقول إنه لا شأن للفلسفة بالدين؟ أم نسلم بأن الفيلسوف لا يستطيع التخلي عن موقفه الانساني بصفته إنساناً يعتقد ديناً معيناً ويعيش جواً روحياً معيناً؟ وإن الدين هو الذي يفسر علاقة الانسان بالكون وليس العلم أو الفلسفة انطلاقاً من أن كبار الميتافيزيقيين يخصصون في آثارهم ما حققه الوعي الديني للانسانية من تقدم .

وقد ظل الميل الميتافيزيقي لدى الانسان زمناً طويلاً أسير بعض المعتقدات الدينية ، كما رأى شوبنهاور أن تأخر الميتافيزيكا يرجع الى وقوف الاديان في سبيل تقدمها ، فإن خصوم الميتافيزيكا «يوثقون أيدينا وأرجلنا ثم يسخرون منا لأننا لم نستطيع أن نخطوا خطوة واحدة» ، وعليه فلا خلاص للفلسفة الا بالتخلي عن دراسة مشكلة الله والاهتمام بدراسة العالم فقط وانها إذ تترك الآلهة وشأنهم ، فإنها لا ترجو من الآلهة سوى أن يدعوها وشأنها (شوبنهاور) ولكن علينا ألا ننسى أن مسألة الايمان أو الالحاد هي من أهم مسائل التفكير الميتافيزيقي وإن «فلسفة الدين» هي جزء من أجزاء الفلسفة : شئنا ذلك أم إيناه ، ويبدو أن الفلسفة لم تحزم أمرها — حتى الآن — على أن تستقل عن الدين بصورة نهائية ، على الرغم من كونها تعلن باستمرار أن ذلك الاستقلال هو أحد مقاصدها الاصلية .

الفصل الثاني

الفلسفة والاخلاق

حين ننظر الى الفلسفة بصفتها مرشداً في الحياة وهادياً في السلوك ، فلا بد أن يجري التركيز على المشكلة الاخلاقية وعندها لا يكون للبحث الميتافيزيقي من قيمة تذكر ما لم ينتج فلسفة في الحياة في حدود مذهب اخلاقي واضح المعالم وهنا تتوقف أهمية أي مذهب اخلاقي ودلالته على صحة الموقف الميتافيزيقي الذي يصدر عنه أو لنقل المذهب الميتافيزيقي الذي يكمن خلفه . فيكون هدف الفلسفة عندئذ ، إنارة طريق البحث عن الحياة الخيرة .

ينطوي ميدان الاخلاق على تعقيدات ووجهات نظر متعارضة وخطوط متقاطعة ونقاط ارتكاز لا صلة بينها وآراء ليست لها علاقة واضحة ببعضها وسبب ذلك - على ما يبدو - النظر الى الاخلاق على أنها فرع لدراسة القيمة من جهة ، حيث يتجه البحث الى طبيعة الخير ، ومن جهة أخرى ، النظر الى الاخلاق بصفتها دراسة في طبيعة الالزام حيث يتجه البحث الى الواجب .

تبدأ الطريقة الاولى بفكرة القيمة وتعنى بكشف ما ينبغي السعي اليه ، أي ما هو الخير : ما الذي له قيمة ، فتدرس الاهداف القموى للسلوك . أما طريقة النظر الى الاخلاق من خلال نظرية الالزام فتعنى بمشكلة ما ينبغي فعله لتحقيق تلك القيمة - الخير ، وهنا يتساءل الفيلسوف : كيف نعرف ما ينبغي فعله ما لم نحدد ما نبحث عنه . ولما كانت الغاية موضوع البحث أهم من الوسيلة بصفتها أهدافاً نهائية للحياة الانسانية فإن المشكلة المتعلقة بنظرية ، ستعبر على ما سواها ويتنهي الامر بتحديد : ما نحيا من أجله وكيف يجب

أن نحيا ؟ اننا حين نصدر حكماً تقويمياً ، نمارس نشاطاً عقلياً هاماً ، وعلى الرغم من اننا قد لانكون منحازين بوعي الى أية نظرية من نظريات القيمة ، فإننا لا نتوقف عن إصدار الأحكام أو العمل على تحقيق أحكام سبق لنا إصدارها ، ولكن يبدو أن طبيعة مفهوم الالتزام أو الوجوب وإن كانت أقرب الى الطابع العملي المباشر من مشكلة الخير ، فهي طبيعة أعقد وأصعب مما تتوقع ، فلو كان الالتزام يعني حالة مشروطة وحسب لما كانت هناك صعوبة خاصة أي إذا أردنا تحقيق غاية معينة وجب علينا أن نقوم بفعل معين فتكون مشكلة الغايات والوسائل من أبسط المشاكل ، ولكن ما يحدث هو اننا كثيراً ما نقول «عليك أن تؤدي واجبك» فنستخدم معنى الوجوب ، بصيغة غير مشروطة أي بصرف النظر عن المنفعة أو الضرر الذي ينجم عن ذلك وهنا تبرز مشكلة فلسفية بحثه ، فإذا سأل أحد الشكاك : لماذا عليّ أن أقوم بواجبي عندما لا يكون في ذلك راحتي . وبالطبع لا يكفي أن نقول له هذا ما ينبغي لك عمله . فالسؤال هو : من أين تأتي قوة الالتزام الخلقي ، أو لنقل من أين يأتي وجوب الواجب ، فالالتزام يتضمن ضرورة قيام شخص ما بعمل ما ، فما هو مصدر هذه الضرورة ؟ ونحن بالطبع لا نتوقع اجابة بسيطة وواحدة .

أما بالنسبة لمشكلة الخير أو القيمة ، فإن أول سؤال يبرز هو : هل هناك خير بالمعنى العام ؟ أو هل الخير موجود وجوداً موضوعياً مطلقاً ؟ هل هناك أحكام تقويمية تشمل كل الناس أو يجمع عليها كل الناس بصرف النظر عن الزمان والمكان والجنس والحضارة ؟ يبدو أن كل إنسان يحدد لنفسه بوعي أو دون وعي — ما يعدّه قيماً ، وما يرغب أن يقضي حياته في محاولة بلوغه ، فهل ثمة معايير موضوعية نحكم بها على القيم التي تنطوي عليها أفعاله ؟

وكان الاعتقاد بأن القيم موضوعية ، موجودة خارج أذهاننا بصفتها جزءاً من الكون ويشير أنصار هذا الرأي الى أن بعض القيم موجودة بالنسبة الى الجميع لأن التعود والتفكير النقدي يؤدي الى الاقتراب تدريجياً نحو معيار مشترك وإن الأشخاص من مستوى ثقافي أو حضاري متقارب يتفقون حول ما يعدّه خيراً وقيماً ولو بعدت بينهم المسافات أو الفترات الزمنية ويؤكد أنصار

النظرية الموضوعية في القيم أن الخير كامن في موضوعات أو مواقف نقدرها أو نرغب فيها بسبب ما فيها من جاذبية لنا كالقيم الجمالية وهذا يذكرنا بنظرية الحسن والقبح الذاتيين في الفكر العربي - الاسلامي لا سيما عند المعتزلة . وهنا تكون أحكام القيمة وصفا لما نكشفه في الموضوعات أو الحوادث وتصبح القيمة ذاتها صفة تجتذب تفضيلنا أو تقديرنا لها . ويكون الحكم التقويبي : بالتالي ، وصفا لطبيعة الشيء أي للواقع ذاته ، مما يعقد صلات وثيقة بين الاخلاقي وعلم الجمال وبين الميتافيزيقا ويصبح الخير والواقع شيئا واحدا .

أما الرأي الذاتي المرتبط ببدء النسبية فيذهب الى أن الاختلافات في الاحكام التقويبية من شخص الى آخر ومن عنصر لآخر هي اختلافات عميقة وذات دلالات فنحن نصف ما يرضي أو يشبع حاجتنا أو يحقق مصلحتنا بأنه خير أو قيم أو مرغوب وتكون أعلى الاشياء قيمة هي التي تشبع حاجتنا على نحو أفضل أو أقوى وينجم أنه كلما فقد الشيء أو الموقف قدرته على ارضائنا قلت قيمته أو انعدمت ، وتجربتنا اليومية تثبت هذا التحول في القيمة وننتهي مع أصحاب النظرية الذاتية الى أن القيمة لا توجد إلا في أذهاننا وما القيمة إلا تفضيل شخصي مرهون باللحظة وقابل للتغير بطن عما نجه ونجده خيرا وإذا كانت المعركة بين النظريتين ، المطلقة والنسبية مستمرة وشاملة للاحكام التقويبية جميعها ، فما يهنا هنا هو المجال الاخلاقي فقط .

يرى أتباع المذهب المطلق انه ليس ثمة الاميار واحد أو قانون واحد شامل وصحيح وأزلي ومطلق ويسري على كل البشر بمعزل عن العصر والموقع الجغرافي والائتماء الحضاري والتقاليد والاعراف وكل شيء وسيبقى كذلك بالنسبة الى كل الاجناس والحضارات والمدنيات المقبلة ، فليس ثمة قانون أخلاقي للماضي وآخر للحاضر .

ولكن الدراسات العلمية تقول إنه لا يكاد يوجد فعل نعلمه مذموما إلا وكان في وقت من الاوقات أو في مكان معين يمدّ فاضلا بل ربما مقدسا ومع ذلك فإن هذا المذهب يرى أن المعيار الوحيد لتقدير المفاهيم والعادات الاخلاقية هو علاقتها بمطلق ثابت لا زماني دون أن تلزم عن هذا الرأي بالضرورة نزعة

محافظة في الاخلاق ، ولا يكتفي صاحب المذهب المطلق بأن يكون ذا نزعة موضوعية أو موضوعية متطرفة فحسب بل ينظر الى القانون الاخلاقي على انه اساسي في تركيب العالم ويشكل جزءاً لا يتجزأ من الواقع مما يؤدي الى استبعاده من مجال الذاتية ، فكما أن الجاذبية كانت قبل أن يكتشف نيوتن قوانينها وستظل الجاذبية متبادلة بين الاشياء حتى لو اختفى البشر من العالم ، هكذا القانون الاخلاقي موجود قبل أن نعرفه وسيظل مستقلاً عن معرفتنا . وكما أن الناس يأخذون وجود الله قضية مسلمة فإنهم كذلك ينظرون الى وجود معيار اخلاقي مطلق على أنه أمر بين بذاته ، وكل الحجج الفلسفية التقليدية الخاصة بالمعايير الاخلاقية ، كانت تسلم بوجود معيار مطلق كهذا ، كما أن خرق القانون الاخلاقي هو أيضاً خرق لقوانين المنطق واللااخلاقية تنطوي دائماً على تناقض منطقي ، فعندما نعطي وعداً دون أن يكون في نيتنا الوفاء به ، فإن سلوكنا يكون شراً لأننا نتصرف على أساس مبدأين متناقضين في آن واحد — كما يقول كانط — الذي كان يعتقد أن كل أمثلة الشر يمكن اعتبارها أمثلة لانعدام الاتساق المنطقي . وهكذا يصبح قانون عدم التناقض المبدأ الاساسي في الاخلاق كما كان دائماً في المنطق .

ولكن الخير كيميعة لا تعرف ولا يمكن ردها الى غيرها ، تصف بها أشياء أو أفعال أو مواقف معينة تشبه اللونية في الاحمر أو الاصفر . . . الذي يشكل بالنسبة الى تجربتنا معطى حسياً لا يمكن رده الى غيره ولا يعرف الا بالتجربة وكذلك القيمة ، فهي كيفية تصف بها أشياء معينة كالحمرة في الورد أو الصفرة في الليمونة . . . ولكن حجباً كثيرة اثرت في وجه النزعة المطلقة ، الكيفية : منها مثلاً يمكن أن يشار الى فساد التشبيه باللون ، حتى لو صح أن اللون موضوعي كامن في الشيء (وهو أمر موضع نقاش) فإن المقارنة بين كيميعة الخير واللون غير صحيحة لأن المنروض أن تكون لدى كل شخص سليم الابصار التجربة نفسها عند النظر الى اللون ، في حين لا يستطيع الخير أن يلقي الشك نفسه على الرغم من وجود بعض الاشياء القليلة جداً التي نعد خيرة في نظر الجميع ، وفي النهاية ، حتى لو سلمنا بأن الخيرية كامنة

في الاشياء والمواقف الخيرة ، فإن هذا التسليم لن يكون أساساً كافياً للالزام الخلقي ، فكون الشيء متصفاً بكيفية معينة ، يفرض علينا أي يلزمنا عقلياً أو نظرياً بأن نعرف أن لديه أو فيه هذه الكيفية ، ولكن ذلك الالزام لا يستطيع أن يفرض علينا سلوكاً معيناً أي لا يطلب منا أن نفعل شيئاً حياله ، ما لم نكن ممن يحبون ذلك الشيء الخير ، وعندها تكون ميولنا هي التي تدفعنا الى الفعل وليس الحقيقة النظرية التي أوضحت ذلك .

وهكذا كان الموقف النسبي في أساسه ثورة على النزعة المطلقة لانه أصبح جزءاً لا يتجزأ من المزاج العقلي العام للعصر الحاضر ، وأصبح كل خير نسبي ، إما تبعاً لما تقول الجباعة انه صواب ، وإما تبعاً لما يشعر الفرد انه صواب ، وأصبحت كل قيمة نسبية تبعاً للزمان والمكان والحضارة ، ويرى النسبي أن من المستحيل تجاهل طبيعة النوع الانساني والاهتمامات الفريدة التي تميز البشرية وكل ما يقوله أنصار المطلق عن «الخير الكوني» الذي يفترض انه يسري على كل نوع يمكن تصوره من المخلوقات العاقلة من الملائكة الى سكان الكواكب الاخرى ، هو هراء . وقد أكد علم الاجتماع والاثروبولوجيا والتاريخ تميز العادات البشرية والمعايير الاخلاقية .

مدانة الخير ، تصنيف القيم :

لقد جرت محاولات كثيرة مختلفة ومتفاوتة لتصنيف القيم بالنسبة الى معايير هي أيضاً متباينة وان كانت في أغلبها تتخذ شكل سلسلة من الأزواج المتقابلة :

قيم كامنة تقابلها قيم وسيلة ، وعليها مقابل دنيا ، وثابتة مقابل متغيرة ، ... ولم تكن هذه الأزواج متساوية الاهمية .

— فالكامنة هي التي لا تخدم غاية معينة ولا تكون وسيلة لغاية ، لانها خير في ذاتها وبذاتها ولذاتها كالخير والسعادة .. على أن معظم الامور التي تسمى خيراً في العادة ، تقف مقابل القيمة الكامنة لانها كلها لا تكون فيسبة إلا من حيث هي وسيلة لبلوغ شيء له قيمة كامنة . فالمال مثلاً لا قيمة له الا بصفته وسيلة لامور مرغوب فيها وهو ليس في حد ذاته خيراً (اللهم عند البخل) فهو

لا يكتسب ولا يكتز الا بالنظر الى الحاجة التي يليها أو الرضا الذي يمكن أن يجلبه . ويرى بعض المفكرين أن التمييز بين الخير الكامن والخير الواسيلي هو التمييز الرئيس في الاخلاق ، وأن التصنيفات الاخرى الممكنة هي أقل أهمية بالقياس الى الكامنة والواسيلية . ويقوم أحد التصنيفات على أساس أن القيم هي عضوية وفوق عضوية ، والعضوية هي : الجسدية والاقتصادية والروحية أما فوق العضوية فهي : الشخصية والعقلية والجمالية والدينية ، وهناك أيضاً التصنيف الذي يقسم القيم على أساس الاعلى والادنى ، ويفترض هذا التقسيم أن القيم العليا هي أرق ، وأدق ، وأرفع ، وأتمس ، وهي تفترض وجود القيم الدنيا التي لا تظهر العليا بدونها . أما الدنيا فلا تعتمد على العليا ، فإذا كانت القيم العقلية تفترض القيم الجسدية والاقتصادية و . . . فإن الصحة والمال لا يتوقفان على حب المعرفة أو الحقيقة . وكان الاعتراض الاهم الذي يوجه الى هذا التصنيف هو أن الاعلى والادنى هما محايدان غير تقويميين أصلاً يستخدمان للدلالة على العلاقات المكانية ، ولكن لفظ الادنى حين يستخدم في مجال الاخلاق يعبر عن التحقير ، وهناك تميزات أخرى ربما تكون أقل إثارة للخلاف ، كالتمييز بين القيم الاشتيالية والقيم الاستيعادية ، حين يكون امتلاك شيء ما يحول بينك وبين كل شخص آخر من أن يمتلك ذلك الشيء وبالمقابل نجد أن قيمة مثل الدعابة يشترك فيها الناس ، تزيد كلما ازداد عدد المشتركين فيها ومن أمثلة القيم الاشتيالية ، الاستمتاع بالجمال ، فهي تعظم بشاركة الآخرين في التجربة الجمالية ، ويبدو أن قيمة الجمال تزداد بازدياد ميلنا الى زملائنا في التجربة المشتركة وهناك تصنيف آخر للقيم يميز بين القيم الدائسة والقيم العابرة . . . الخ

القيمة العليا :

ان تحليل مختلف أنواع القيم يتيح امكان ترتيبها في سلم متدرج يضع القيم الاكثر اشتيالا في مكانة تعلو على القيم الاقل اشتيالا ، ويتيح امكان وضع القيم الاعلى فوق الادنى والدائسة فوق العابرة والكامنة قبل الوسيلة وهكذا . . .

ولكن يبدو أن معظم الأشياء التي نعدّها خيراً ، لا قيمة لها إلا بصفتها وسيلة لخير آخر أبعد مدى وهكذا نصل الى مفهوم القيمة العليا ، الذي يبلغ من الشمول ما يكفي لادراج كل أوجه النشاط تحته كوسائل لتحقيقه . لأنه لو كانت هناك نشاطات أخرى تستهدف تحقيق هدف آخر لا علاقة له به لكنا عندئذ ازاء قيمة أبسى وأشمل من نوع ما . ولا بد لفهم القيمة العليا أن يشعر الناس بإمكان تحقيقه ، وذلك كسبرر لتكريس الجيود وربما الحياة من أجل بلوغه ، ولكن يبدو أن القيم العليا الممكنة جميعها تتنافس على منزلة القيمة العليا ، (وإن كان من النادر وجود قيمة عليا وحيدة ، تاريخياً) ولعل قيمة اللذة أقدم قيمة احتلت تلك المكانة العليا ، وعلى أساسها نشأ ما يسمى مذهب اللذة الذي تقاسم مع المذاهب الأخرى المضادة للذة ، تاريخ الصراع في التفكير الأخلاقي على اتساعه وتشابكه وتعتيداته .

مذهب اللذة : يبدو الخير في هذا المذهب في هوية مع اللذة ، والشر مع غير اللذة . وتعد اللذة والالهم مشاعر ، غير قابلة للتحليل أو التعريف أو الوصف ، لاننا نعرف اللذة والالهم بالتجربة المباشرة وكل شعور باللذة خير وكل شعور بالالهم شر ، بالنسبة للفرد الذي يمارسه ، واللذة لذة والالهم ألم أي كلها من نوع واحد . في نظر هذا المذهب - بصرف النظر عن مصدرها والفارق بين لذتين هو فارق في الكم كالشدة والمدة والنقاء أو الخلو من الالهم ، وبرد الكيف الى الكم يمكن حساب اللذات بضرب الشدة في المدة وتكون النتيجة الرياضية لهذا الجداء على أساس العائد من الشعور باللذة أو الشعور بالالهم . ويفرق عادة بين نوعين من مذهب اللذة أي النفسي والأخلاقي ؛ يقتصر في الاول على بحث سلوك الناس الفعلي أي المرغوب فعلاً وهنا يجري حذف أية صلة للالزام بالموضوع ؛ فكل الحيوانات وضمنها الانسان تستمتع بتركيب يدعومها آلياً للبحث عن اللذة واجتناب الالهم وذلك قانون طبيعي شامل لا استثناء فيه . فاللذة هي الشيء الوحيد المرغوب بصفته غاية في ذاته والسمي المتصل به هو الدافع الاول لسختلف النشاطات الحيوية ، أما الحديث عن أهداف أخرى أو الرغبة في أشياء أخرى فليس أكثر من مضيقعة للوقت والشيء الوحيد المشروع

للاخلاق هو الطريقة التي يسكن بها تحقيق أكبر قدر من اللذة مع تجنب الألم .
ويمترض على مذهب اللذة النفسي عادة بالقول : ان أنصاره ليسوا من الفلاسفة
بل من العامة والناس قلما يشدون اللذة المباشرة وعن وعي ولكنهم يرغبون
في موضوعات أو مواقف عينية ، فتأتي اللذة أو الاشباع نتيجة ثانوية لسعيهم
اليها ، فالجائع يبحث عن الطعام لا عن لذة الطعام التي تكون عارضة وهي مجرد
حالة شعورية تنشأ عند قيام الكائن العضوي بأي عمل دون عائق . ويرد
دعاة هذا المذهب هذا الاعتراض ببساطة قائلين : ان عدم وعينا بهدفنا أو عدم
تصريحنا به لا يشكل دليلا على اننا سنؤدي الفعل ، سواء أجب لنا لذة أو لم
يجلب . وتوقع اللذة هو اندفاع النهائي لكل سلوك . حتى لو كان الدافع
غير واع ، والمفارقة هنا هي : ان استهداف اللذة مباشرة يفوت اللذة عادة بدليل
التعاسة التي يشعر بها محترف السعي الى اللذة والشخص السعيد هو المشغول
دائماً في عمل يستهدف تحقيق مهمة محددة ، وإذا أردنا الوصول الى السعادة
القصوى علينا أن نحو أنفسنا وننسى اننا نسعى اليها فنكرس أنفسنا لقضية
ما أو ندخل في علاقة شخصية نستغرق فيها وتكون منفذاً لطاقتنا ونقطة
ارتكاز لاحتلامنا . أما النوع الثاني الاخلاقي فالمقصود به تحول نظرية القيسة
المرتكزة على فكرة اللذة الى المجال الاخلاقي وعندها لا يقتصر ارتباط وجهة النظر
بما هو مائن (كما في النوع النفسي) بل بما ينبغي ان يكون ، وهذا النوع هو
الاهم بالنسبة الى الفلسفة لان اهتمام الاخلاق ينصب أساساً على وضع معايير
للسلوك . ويشتمل هذا النوع من مذهب اللذة على مدارس كثيرة تصنف عادة
في فئتين أو مذهبين هما : مذهب اللذة الاناني ومذهب المنفعة أو مذهب اللذة
العامة ، الواحد يمثل التفكير القديم والثاني يمثل وجهة النظر الحديثة .

ترى النظرة الانانية أن يتم تقويم السلوك على أنه خير أو شر بالقياس الى
الفاعل أي بتقدير ما يجلبه له شخصياً من لذة أو ألم ، بينما ترى نظرية اللذة
العامة أن ينظر الى السلوك على أساس قسمة لجميع الأشخاص الذين يطالهم
تأثيره ، وبهذا يكون معيارها أقل أنانية

وكان للتمييز بين وجهتي النظر : الشخصية والاحتشائية أهمية تاريخية مميزة

نوضحاً برأي أرسطو وأبيقور بصفتها من انصار وجهة النظر الشخصية (الانانية) ورأي بتام وصل كسائين لوجبة النظر الاجتماعية (العامة) . ربما كان أرسطو (١) أول قائل بمذهب اللذة بصيغته المتطرفة ويتلخص رأيه في أن اللذة أو لذة اللحظة هي التي تتحكم في كل خير لا يعترف بوجود لذة ثانياً وألذة دنيا ويصل عنصر المدة ويركز على أن طابع المباشرة والشدة كسيارين وحيدتين لتقويم اللذة . وعليه ، فإن الحياة الخيرة هي التي تنضوي على أكبر قدر من أقوى احساس ممكن باللذة . أما أبيقور الذي يؤكد أن اللذة هي اللذة ، فإنه يرى أن بعض أشكالها أدوم من بعض وكذلك الجهد المبذول في سبيل بعضها أكثر من ذلك المبذول في بعضها الآخر ، كما أدخل على مذهب أرسطو المتطرف تعديلاً آخر ، بأن جعل معيار اللذة سلبياً ، فأعظم خير هو انعدام الألم وفضل حياة هي التي تحرر المرء من الحاجة والشقاء وتجنبه الانفعالات القوية الطاغية ، فبينما كان القورينائيون يشدون اللذات العنيفة ، فإن الأبيقوريين كانوا يتجنبونها بصفاتها لذات مكدرمة مبتورة تستتبع ردود فعل اليئة ، كما كانوا يعلون المتع الأكثر اعتدالاً والاقن تكديراً والاضول مدى كسعة الفلسفة والصدقة لأن هدفهم كان السكية والطمأنينة .

مذهب اللذة الاجتماعي :

في أواخر القرن الثامن عشر كان الفكر الانكليزي جريماً بتام المؤمن بالموقف الطبيعي ، يهتم بالاصلاح الاجتماعي والتشريعي ويسمى للتوفيق بين مذهب اللذة النفسي ومذهب اللذة الاخلاقي . فقد كتب في « مبادئ الاخلاق والتشريع » . « اللذة والألم .. يتحكمان في كل ما نفعل وما نقول وما نفكر واي جهد نبذله للتحرر من الخضوع لهما لا يؤدي الا الى اثبات هذا الخضوع وتأكيده .. » .

(١) عاش في قورينا (عاصمة برقة) في المغرب العربي على ساحل المتوسط في القرن الخامس ق.م . كان تلميذاً لسقراط .

حيث يتوقف استحسان الفعل أو استهجائه على اتجاهه نحو زيادة أو نقص سعادة الطرف الذي يتعلق به الفعل ، وكان يسمى لجعل هذا المعيار مبدأً معترفاً به للأخلاق والتشريع حتى يخضع المجتمع لحكمه بدلاً من أن يخضع لحكم معيار تجريدي معين للواجب ، لا صلة له بسعادة الإنسان ، فأبي مبدأً تجريدياً — برأيه — غير شعبي ، إنما هو أداة من أفضل أدوات الطغيان وأشدّها فعالية . فهو ينفذ في اقناع الضحايا بأن اطاعتهم للمستبدّين بهم ليست ضرورة فحسب بل هي واجبة بحق « وكان بتنام يرى أن أقوى حصن يحمي من الظلم الاجتماعي هو الاعتراف بأن كل فرد معني أساساً بمصلحته الخاصة ، والخطوة الأولى — برأيه — التي تثبت اتفاق الصالح الخاص والعام هي التعبير عن مبدأ حساب الذات على أساس سبعة شروط هي : الشدة والمدة واليقينية والسرعة والخضوع والنقاء والنطاق . وقد اعتقد بتنام أننا باستخدام هذا الحساب نستطيع بسهولة تحديد خيرية أو شرية الفعل وقد عدت شروط بتنام وبخاصة الشرط الأخير : النطاق (أو عدد الأشخاص الذين يسكن أن يتأثروا بهذه الاحساسات) قد أدخل عنصراً جديداً أدخل تقويم الأفعال مجالاً أخلاقياً مختلفاً فادخل العامل الاجتماعي يحتاج إلى إدخال مفهوم جديد من حيث الكيفية . وقد أدت إضافة الاعتبارات الاجتماعية إلى تعقيد المشكلة مما أحدث تغييراً أساسياً في تاريخ المذهب .

جون ستوارت مل : أن أرسطو وأبيقور وبتنام ، قد اتفقوا جميعاً (على الرغم مما بينهم من فوارق) على فكرة أن اللذة لذّة ، أي كان مصدرها أو شدتها أو مدتها . أي أنهم كانوا متفقين حول التشابه « الكيفي » لكل اللذات أما جون ستوارت مل ، فقد أدخل مفهومًا جديدًا يؤدي من الناحية المنطقية إلى نتائج هدامة في تقديم اللذة والألم ، وكان كثير من المفكرين (مثل كارليل) يرددون التهمة القديمة القائلة بأن مذهب اللذة « فلسفة خنازير » فالحياة التي تكرر للسعي وراء اللذات لا تليق بالإنسان وإنما تليق بالخنازير وحدهم . وقد رد مل على هذه التهمة على طريقة أبيقور قبل ألفي عام . بأن القائلين بمذهب اللذة لا ينظرون إلى الطبيعة البشرية نظرة وضيعة منحطة ، لأن

القول بأن الحياة التي تقدر على اساس اللذة والاسم وحدها لا تنطق الا بالحيوانات يعني ان الانسان لا يسعى الا الى اللذات الحيوانية وحدها . ويذهب مل الى ضرورة التفوق بين اللذات العليا والدنيا ويقول بوجود فارق كيمي بينها . وقد اشتبه عنه قوله : « خير للسوء أن يكون انسانا غير آمن من ان يكون خنزيرا راضيا » وقد اعترض على مذهب اللذة الاخلاقي اعتراضات تركزت حول عدم جدارته بأن يكون مثالا أعلى للبشرية أو عدم كفايته كمذهب أخلاقي شامل وسوى ذلك مما يمكن ايضاحه من خلال دراسة المذاهب البديلة لاسيما المذاهب التي كانت أشدء عداء لمذهب اللذة قبل « المذهب الشكلي الذي يرى ان خيرية الفعل أو شريته صفة كامنة فيه مستقلة عن الزمان والمكان والظروف والنتائج المترتبة عليه وما الى ذلك حيث لا تكون للعايير الاخلاقية سوى سلطة واحدة ، هي طبيعتها الباطنة الخاصة التي لا صلة لها بنتائج أي فعل . أو بشكل ادق : ينكر المذهب الشكلي وجود اية علاقة بين هذه النتائج العملية وبين ما يتصف به الفعل من خطأ أو صواب أي ان هذا المذهب ينظر الى السلوك البشري على انه يتم — من حيث نتائج العملية — في فراغ أخلاقي . ويرى اتباع المذهب الشكلي ان الافعال الصالحة تنتج على العموم نتائج خيرة ، والافعال الخاطئة تنتج نتائج شريرة ، دون أن يعني ذلك وجود ارتباط ضروري بين الاثنين . فالافعال الصالحة تظل صالحة حتى لو كانت الفضيحة تؤدي الى تعاسة صاحبها وتعاسة المحييين به ، وعلى العكس ، حتى لو ادى الفعل الخاطيء الى زيادة سعادة كل من يهيه الامر فيظل ذلك خاطئا . ويعدّ « امانويل كانت » زعيم الشكليين الاخلاقيين . كما تعدّ نظريته في « الواجب » قبة مذهب الاخلاقي ، ولهم أفكار كانت الصعبة واستنتاجاته الصارمة في مجال « الواجب » لا بد من معرفة تاريخ « مفهوم الواجب » .

تاريخ مفهوم الواجب :

يبدو ان احساس اليونانيين القدماء بسعنى الواجب ، بالمفهوم المعاصر ، كان ضعيفا حيث كانت الحياة الاخلاقية والحياة الخيرة تعني شيئا واحدا ، كانت

الفضيلة التي يسعون إليها هي « فضيلة الاعتدال » الذي لم يكن الاعتدال في نظرهم واجبا ولا يفرض بقانون بل كان مسألة علة ومعلول ، لأن عدم الاعتدال يؤدي الى الشقاء فإذا أردنا ان نكون سعداء ، علينا ان نكون معتدلين في عاداتنا ، أما عند الرواقيين ، فقد تحولت الاخلاق من مبحث يتركز حول الخير الى مبحث يتركز حول الواجب ومهدت الطريق للاخلاق الدينية التي تعد فيها الفضيلة أو الحياة الصالحة اطاعة للقانون لا مجرد التزام أو مراعاة لقواعد العلة والمعلول ، ولحياة الخيرة - عند الرواقي - هي التي يتحدد بها واجب الانسان على أساس قانون الطبيعة أو النظام العقلي نكون أو العقل الكلي حسب تعبير الرواقين أنفسهم أو على الاصح يتحدد مكان كل فرد في نظام الاشياء فتحدد تبعاً لذلك الواجبات والالتزامات التي تناسب هذا المركز أو المكان وبالتالي العيش المنسجم بوعي مع الطبيعة ، فكل ما يحدث في الكون يحدث وفقا لضرورة منطقية ، لهذا لا مفر من قبول ما تأتينا به الحياة . ويتفق الحكم الخاص مع الحكم الكوني وينتفي الشعور بالاكراه الخارجي أو الامر التسمفي . وكانت الحياة الدينية قد أدخلت تغيرات في المفهوم الاساسي للاخلاق ليصبح قوام الحياة الاخلاقية اطاعة للقانون الآتي من الوحي الالهي الذي نطيعه سواء أكان معقولا ام غير معقول منطقيا ام تعسفيا عادلا ام ظالما وذلك لكونه تعبيراً عن الارادة الالهية ولاننا نفترض ان الالهية خيرة فلا بد ان يكون قانونها خيرا بغض النظر عن رأينا . كما ان الارتباط بين طاعة القانون الالهي وخلاص الانسان ، يظل مسألة طاعة لا مسألة تبصر .

— فكرة الواجب بين مذهب الالهية المفارقة ومذهب الالهية الطبيعية :
كان من النتائج الجانبية للنزاع بين هذين المذهبين ان حاول بعض اللاهوتيين تعديل الطابع الاعتباري للامر الالهي بكشف الصلة الوثيقة بين الواجب الاخلاقي كما يحدده الوحي وبين الواجب الاخلاقي كما ينادي به الضمير الفردي وأصبح الوحي بذلك يدعم الضمير والضمير بدوره يثبت سلطة الوحي كما طرأ على الاخلاق في القرن الثامن عشر تطور يقول ان من الممكن معرفة واجبتنا بنور العقل الطبيعي ويقابل هذا الواجب مكافآت وعقوبات تترتب على اطاعتها أو عصيانها ،

ولكن العقوبات والمكافآت تحدث في هذا العالم وفي العالم الآخر لتصبح الجنة والنار حافزين في السلوك الاخلاقي . ولهذا يقال : لو لم يكن الله موجودا لكان من الضروري ابتداعه ، ولو لم تكن الجنة والنار موجودتين لكان من الضروري ابتداعهما وذلك لضمان اقبال الناس على أداء واجباتهم الدينية ، وتبدو الاخلاق هنا مسألة انتهازية في أساسها أو مسألة « شطارة » تجعل من العبادة الدينية مسألة مقايضة يتعهد فيها العبد أن يقدم شيئا للرب (الطاعة أو التضحية وربما مجرد الاعتراف) ويتوقع مقابل ذلك نعمة معينة من الرب ، وهناك مظاهر معينة لروح المقايضة هذه التي كانت تشكل جزءا هاما من الديانات الشعبية الساذجة في العصور القديمة وهنا يكون «الواجب» مجرد أداء الجزء الخاص بنا من الصفقة ، أي ان الواجب هنا يكون تعاقديا بدلا من ان يكون اعتباريا أو حدسيا أو عقليا .

كانت وفلسفة الواجب :

بعد التفكير الاخلاقي عند كانت ، بمثابة ثورة على المذاهب الاخلاقية الانتهازية التي انحطت الى مستويات انتهازية خالصة ، كما ينظر الى مذهب كانت الاخلاقي بصفته مصدرا لكثير من الافكار التي ظهرت عن الواجب في القرن التاسع عشر ، فقد رأى انه لا علاقة بين الميل الطبيعي وبين الاخلاق ورغبنا او عدم رغبتنا في القيام بعمل معين ، لا تتصل بخيرية هذا الفعل أو أخلاقيته لأن ما أميل الى فعله اليوم قد لا أميل الى فعله غدا تلك مسألة شخصية وذاتية بحتة ، كما رأى أن اساس الاخلاق يجب ان يكون موضوعيا شاملا بكل معنى الكلمة ، متحررا من الفرض والهوى الشخصي فضلا عن عوارض الزمان والمكان والبيئة والثقافة والحضارة ، ولا بد ان تكون الحقيقة بهذا الاسم واحدة في كل ثقافة وكل عصر ، فسا لم يكن الحق حقا بغض النظر عن ارادتنا ، ومالم يظل الحق موضوعيا ملزما ، فان منهوه الواجب يفقد معناه ان الافعال الواجبة ، الاخلاقية بحق ، هي التي تؤدي عن احساس بالواجب وقد اشتهر مذهب كانت بالصرامة الاخلاقية بسبب هذا الحكم القاسي الذي لا يعني فقط أن الافعال يجب أن تفعل بسقضى الواجب ، بل يجب القيام بها من أجل أداء الواجب .

الفصل الثالث

الفلسفة والعلم - التكنولوجيا

العلم :

إذا كنا قد حاولنا - فيما سبق - التعرف على بعض خصائص الروح الفلسفية فلابد لنا الآن من محاولة في اتجاه التعرف على خصائص الروح العلمية ، لعلنا نضم يدنا على الصلات التي تربط بينهما . ولا بد من العودة أولا الى ما خلفه لنا اسلافنا العرب ، فقد ميزوا بين العلم والمعرفة حين قرروا « أن المعرفة أخصر بالمحسوسات والمعاني الجزئية ، في حين أن العلم أخصر بالمعتولات والمعاني الكلية .. » على نحو ما يذكر التوحيدي في مقابساته - ومن هنا قالوا إن الله « يعلم » ونم يقولوا انه « يعرف » وقد فطن اسلافنا الى ضرورة التمييز بين المعرفة الحسية العادية ، والعلم العقلي المنظم في حين اننا نستخدم الآن في حياتنا اليومية كلمة العلم دون أن نغير مدلولها أدنى اهتمام ، فزعم اننا نحيا عصر العلم متوهمين اننا نمتلك الحقيقة التي يدعا بها العلم بينما كان اسلافنا عبيدا للاوهام والاساطير .

وإذا كانت مطالب الحياة هي التي حثت على التفكير العلمي ، فلا بد للتعرف العلمية أن تتعدى المجالات التي تعطينا معارف حسية عادية تمسنا في تحسين حياتنا المباشرة لكي تتخذ صفة الحياد المنزه عن الفرض ، أي صفة الموضوعية واستعداد الذات في إصدار الاحكام إضافة الى امكانية تعيها . وقد وصف العلم بأنه : تفسير مهجني يقوم على تنظيم المعرفة وتصنيفها ما يؤكد أهمية التفسير وإقامة علاقات الارتباط ، وكان العلم ، أي علم (العلم الطبيعي أو علم

النفس ..) — عند اينشتين — « تنظيم تجاربنا والربط بينها على هيئة نسق عقلي » وهنا نلاحظ اضافة جديدة تبرز أهمية التنظيم المنطقي في مجال العلم ، وإذن* ، فهدف العلم لا يقتصر على تفسير الظواهر وربطها ببنيات يمكن التحكم في ضبطها والتأكد من صحتها ، بل ان العلم يكشف لنا عما تنطوي عليه الظواهر من انماط علاقات يؤلف بينها العلم على هيئة نظام استنباطي يحولها الى مبادئ منطقية دقيقة .

وهناك العديد من التعريفات للعلم وللالاتجاه العلمي ولمقاصد العلم ولمفهوم العلم (بيرسون ، سليفان ، باشلار ...)

تؤكد على : انماط العلاقات بين الظواهر ، او تهتم بتصنيف الوقائع والتعرف على ما بينها من تابع والكشف عن دلالتها النسبية .. ويوصف الاتجاه العلمي بأنه : عادة تكوين الاحكام استنادا الى الوقائع دون التأثير بالاهواء الذاتية ، او انه عادة النزاهة الفكرية التي تقوم على استبعاد الذات من الاحكام .

ومقصد العلم الاسمي هو تقديم وصف رياضي للظواهر بأقل عدد من المبادئ والحقائق العقلية ، أي الحرص على صياغة المعارف العلمية في صور رياضية دقيقة ، فتكون الرياضيات هي اللغة التي ينطق بها العلم ، تكشف عددا هائلا من النتائج في رموز بسيطة وتكشف عن الانسجام بين طبيعة الكون ولفة الرياضيات .

أدى تقدم الرياضيات الى احداث تغيرات شاملة في مفهوم العلم تجلت في الاهتمام بحدّ وقائع الحس الى أرقام وإحالة الظواهر الطبيعية على مخططات بيانية وصور فوتوغرافية تتحول بدورها الى ارقام تعرضها لنا شاشة الآلة . ومن هنا ذهب بعض فلاسفة العلم الى وضع مشكلة المعنى بدلا من مشكلة الملاحظة ، في مكان الصدارة فاحتلت الرمزية مكان التجريبية بعد أن تحققوا من ان امدادات الحس إن هي الا رموز وهكذا استحال الوقائع العلمية الى صيغ رمزية واصبحت القوانين دلالات رياضية ، مما اقتضى تحليل الرموز من أجل فهم العلم .

ولكن بعض فلاسفة العلم من نبط بأشعار تسكوا : في تفسير العلم بضرورة العودة الى مفهومى : النزعة الواقعية والنزعة العقلية انطلاقا من نظرتهم الى تاريخ العلم بأنه محاورة بين العقل والعالم أو بين النظرية والتجربة تأكيدا على العلاقة الجدلية بين الواقع العلمي والعقل العلمي أو بين النزعة الواقعية والنزعة العقلية في كل نشاط علمي . فبما - على حد تعبيره - (تتبادلان النضاج فيما بينهما الى غير ما حد) ومعنى ذلك انه لا يوجد منهج تجريبي صرف ولا منهج عقلي بحت بل لا بد للعلم من التجربة والنظرية معا ، وهكذا يكون العلم : ملاحظة وتجربة ، وتحليلا وتركيبا وتعميما وتفسيرا ولنقل مع بأشعار مرة أخرى أن التفكير العلمي : « هو ذلك الذي يقرأ المركب في البسيط ويضع القانون بنسبة الواقعة ، ويتحدث عن القاعدة حين يكون يصدد المثال » .

أن مفاهيم العلم تختلف عن مفاهيم التجريبية التي تنتهي الى التوقف عند الوقائع البينة المبعثرة التي يقدمها الادراك الحسي العادي في حين يعمل العلم على اكتشاف القوانين الخفية ، فواقعة دوران الارض مثلا لم تصبح واقعة علمية نتيجة الملاحظة الحسية العادية ، بل نتيجة تقدم العلم الذي دحض الادلة الحسية العادية على ثبات الارض . لأن واقعة دوران الارض حول الشمس لم تكن تتضمن اية جوانب تجريبية الى أن وضعتها العقلية العلمية في مكانها المناسب داخل المجال العقلي من الافكار فاستحالت - عندئذ - الى واقعة علمية أي أنها كانت فكرة قبل أن تكون واقعة وفيما بعد جرى تطبيق الفكرة في مجالات كثيرة وهكذا بقية الوقائع التي كانت شاذة واكتسبت صفة الوقائع العلمية عن طريق التسلسل العقلي المنظم ، دون أن يعني ذلك أن العلم مجرد تأمل خالص وعقلية صورية مجردة إن العلم نظريات وأدوات أو لنقل انه حوار بين العقل والتقنيات ، ولا بد من ربط العمل بالتطبيق مادامت الصلة على ذلك النحو من المثانة بين العقل والتجربة .

أما اتباع المذهب البراغماتي فيرون أن العلم عبارة عن « مشروع علمي » أو « صناعة تطبيقية » أو مجرد طريقة علمية ناجحة للوصول الى تحقيق بعض الاغراض البشرية النافعة ويفسرون التقدم العلمي بأنه سلسلة من البحوث التي

ظهرت لحل بعض المشكلات العلمية الخاصة ، أي انهم لا يهتمون كثيرا بذلك النشاط العقلي الذي يقوم به الانسان من أجل بناء العالم على صورة العقل نفسه ، ولم يكن العلم يوما مجرد صفقة تجارية يعقدها الانسان مع الطبيعة . إن تاريخ الفلسفة قد ارتبط بتاريخ العلم ، ولو شئنا أن نعدد الامثلة التي تدل على تعاون العلم والفلسفة ، لما اتهمنا الى حد تقف عنده الصلات المتبادلة بين العلماء والفلاسفة ، لاسيما في الفترة الاخيرة وقد كانت الرياضيات الفياغورية إحدى الاصول الهامة لنظريات افلاطون ومجاوراته ، وكان ما وصل اليه العلم على يد غاليله وبعض معاصريه أساسا لقيام فلسفة ديكرات ، وهكذا اعتمد مذهب لاينتز على ما أحرزه حساب التفاضل والتكامل في زمانه ، ولو لا تأثيرات نيوتن لما استطاع هيوم أن يبحث في مجال الفكر عما يماثل قانون الجاذبية في الطبيعة .

وعلى الرغم من كل هذه العلاقات الوثيقة بين العلم والفلسفة ، فلا بد أن يتميز كل منهما من الآخر من حيث الموضوع ومن حيث المنهج ، فنجدنا :
- من حيث الموضوع : نسلم جميعنا بوحدة نتائج القياسات في مجال العلوم مثل سرعات الاجسام في اثناء سقوطها والنسب المختلفة في ظاهرات الاحتراق . أي أننا نستبعد التقديرات الشخصية أو الاحكام الذاتية ، في حين اذا فنعجز في مجال الفلسفة عن استخدام القياس أصلا لان موضوعاتها لا تقبل بطبيعتها - الخضوع للقياس لارتباطها بالحالة الفردية لكل منا . ويجري التأكيد على هذه الناحية بالتقدير الذي يجري فيه التأكيد على أن العلم لا يكون الا بما يقبل الناس ، فان صح ذلك فان الفلسفة ليست من العلم في شيء ، وإذا كان الناس يتقبلون اكتشافات العلوم دون صعوبة تذكر ، فلان هذه الاكتشافات قلما تؤثر في سلوكهم الاخلاقي ، بينما يجد الناس صعوبة في تقبل بعض نتائج الفلسفة لانها تتطلب نوعا من الاستعداد الاخلاقي يتسم بالدقة ولا يخلو من التعقيد ، ولا شك بأن وجود الله أو عدمه وجوده ووجود الحرية أو عدم وجودها مثلا ، من الامور التي توجه سلوكنا وتحكم به وقد نصل في النهاية الى الاقتناع بأن لا رابطة بين الانسان العلم اللهم الا كون الانسان موضوعا يدرسه العلم ، في حين يرتبط

الانسان بالفلسفة بكليته ، وقد لا يكون القول إن الفلسفة هي الانسان نفسه قولاً نافلاً ، والانسان لا يتخلف باعتباره فيلسوفاً (مختصاً في الفلسفة) بل باعتباره إنساناً ولهذا يصح القول إن الفلسفة هي العمل على إعادة خلق الحياة وفقاً لمقتضيات الانسانية : أي وفقاً لمقتضيات العقل ، وبهذه الصفة العقلية ، أي اهتمام الفلسفة بالتفسير العقلي تصبح الفلسفة جديدة بلقب العلم لأننا بهذه الصفة (العلمية) نميز الفيلسوف عن الفنان والاديب ... لأن الفيلسوف لا يلاحظ لكي يصف بل لكي يفهم أي فكر ، بل ربما كان الفيلسوف أجدر من أي انسان آخر بلقب العالم ، لأن العلم الحقيقي هو العلم بالعلم ، وأن الفيلسوف في سعيه الحثيث للموقف على العلل القصوى يمضي الى أبعد مما يمضي اليه العالم الذي يتوقف عند العلل المباشرة في الظاهرات . فيغسر ظاهرة بأخرى (كتفسير الغليان بالحرارة)

وربما كان من الاوفق أن نقول إن العلم والفلسفة على الرغم من تعارضهما الظاهري يتبادلان الخدمات فهناك من الامثلة ما يدحض القول بوجود أي تعاوض جوهري بينهما ، فكثيراً ما يبدأ الفيلسوف واقعة تجريبية لايساه بأن التجربة هي نقطة البدء في كل معرفة جديدة ولا يشك أحد اليوم أن دراسة مشكلة ميتافيزيقية خطيرة كشكلة طبيعة الانسان مستحيلة دون الايام بالكثير من المعارف البيولوجية ... والعالم من جهته يلم ببعض المبادئ الفلسفية كمبدأ العلية أو مبدأ الحتمية دون مناقشة ، ونظرة بسيطة الى تاريخ الفلسفة تظهرنا على عتق أو اصر الصداقة التي تربط بين الفلسفة والعلم ، وإذا كان حب العلوم هو ما يميز الروح الفلسفية ، فإن حب الفلسفة ميزة الروح العلمية . هذا يقود الى البعد عن النزعة العلمية المتطرفة التي تؤله العلم وترفعه الى درجة المطلق وإن كان بعض الفلاسفة (كونت ، سبنر رسل ...) يريدون إخضاع المعرفة الفلسفية إخضاعاً تاماً للمعرفة العلمية وجعل الفلسفة تابعة للعلم بالتأكيد على أن المثل الاعلى للفلسفة يجب أن يكون علماً محضاً إذ لا ينبغي للفلسفة أن تتجاوز في البحث مجال المشكلات التي يتحكم العلم في دراستها وما على الفلسفة الا أن تسهر ضريق العلم (رسل) ، ولكن هل من الممكن أن

تكون الفلاسفة على النحو الذي يريده رسل ؟ يجب (بردياف) : إن النزعة العلمية المتطرفة ، عاجزة تماماً عن تفسير واقعة العلم ، لأن مجرد وضع المشكلة يتعدى حدود العلم ، وإذا كانت النزعة العلمية المتطرفة تقرر أن كل شيء هو بطبيعته موضوع ، بما في ذلك الذات نفسها ، فإنها هي الأخرى ليست سوى مجرد موضوع ضمن الموضوعات الأخرى .

والحق أن ما يمنع قيام فلسفة علمية بحته ، هو أن لموضوع الفلسفة منهجاً مختلفاً تماماً عن مناهج العلوم الوضعية ولاستحالة استخلاص فلسفة من معطيات وضعية ، بطريقة مباشرة ، ليذا كانت «الفلسفة العلمية» — برأي بردياف — انكاراً لكل فلسفة ، فكانت — كما يقول — فلسفة أولئك الذين ليس لديهم ما يقولونه على الاطلاع في الفلسفة . ولنتابع الرد — مع بردياف — على أولئك الذين ينكرون أن تكون ثمة علاقة أصلاً بين الفلسفة والعلم ، يقول : إن العلم قد نشأ عن الفلسفة وترعرع في أحضانها ولكنه لم يلبث أن تمرد على أمه ، وكان الفلسفة له تكن يوماً هي الأصل في كل معرفة علمية ... وليس لأحد أن ينكر أن على الفلسفة أن تسير تطور العلم وأن تضع في اعتبارها نتائج العلوم ، دون أن تظل أسيرة العلوم الجزئية في تأملاتها القصوى ، ودون أن تنبهر بالنجاح الخارجي الذي أحرزته تلك العلوم فتعمل على محاكاتها ... الفلسفة هي المعرفة ولكنها ليست هي المعرفة العلمية .. فالفلسفة نسيج خاص لا يمكن ردها إلى العلم أو إلى الدين ، وإذا كانت بمعنى ما ، فرعاً من فروع المعرفة أو جانباً من جوانب الثقافة فإنها — في صميمها — تبقى ثقافة روحية قائمة بذاتها مستقلة عن كل من العلم والدين ، وعلى الرغم مما يجمعها بهما من روابط غاية في التعقيد . إن الفلسفة لا تنتظر العلم كيما تأخذ بما حققه من اكتشافات ، لا سيما أن العلم نفسه في تغير لا يهدأ أو نظرياته لا تعرف الثبات والاستقرار على حال ، أما الفلسفة فإنها لا تخضع لما يسمى بمنطق التقدم أو التطور التاريخي : لأنها — في بعض جوانبها — تظل مرتبطة بما هو أزلي ، ولا يستطيع أحد أن يقول إن نظرية المثل عند أفلاطون قد أصبحت قديمة بسبب الاكتشافات العلمية الحديثة ...

ويبدو أن الفلسفة ستظل - على الرغم من محاولات جعلها علماً - حكمة أو محبة للحكمة ، تحاول التعرف على الوجود في الإنسان ومن خلال الإنسان ، وهي - لذلك - تنفر من كل نزعة موضوعية تريد تحويل الإنسان إلى «شيء» أو «موضوع» وتبقى - عند برديليف - معرفة الروح على ما هي عليه في ذاتها . وليس على النحو الذي تتجلى به موضوعياً في الطبيعة ، وبهذا تكون الفلسفة معرفة «المعنى» والمشاركة في هذا المعنى ومن هنا جاء تأكيد الفلاسفة الوجوديين على أن تكون الفلسفة صيغة اثروبولوجية باعتبارها ترى العالم من وجهة نظر الإنسان ، في حين أن العلم يرى العالم مستقلاً عن الإنسان ، وقد قامت بالفعل في الفترة الأخيرة ، حركة فكرية جديدة تحاول إلحاق المنطق بالرياضيات وتوثيق الصلات بين الفلسفة والعلم ، هي «الوضعية المنطقية» (هان ، فغنشتين ، كارناب ، ريشنباخ ، آير ١٩٣٥) التي أرادت للفلسفة أن تسلمح بـ «التحليل المنطقي» وتحتصر مهمتها في العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطاً علمياً ، وصياغة الواقع الخارجي صياغة منطقية ، وتميز بين الغامض والواضح وتحلل العلاقات الخارجية القائمة بين المعاني ، فتستخلص بذلك من المشكلات الزائفة والمفاهيم الخاوية والتصورات الكاذبة ، وتفرّق الوضعية المنطقية بين العبارات المنطقية والعبارات الواقعية بقصد التفرقة بين نوعين من المعارف البشرية : معرفة ترتبط بقواعد اللغة ، ومعرفة ترتبط بالواقع ، وتشمل الأولى في قضايا المنطق والرياضيات واللغة ، بينما تشمل الثانية في قضايا العالم الخارجي أو الواقع التجريبي وما عدا هذين النوعين فلا تعدو أن يكون تعابير اتصالية لا تدخل مجال أي من النوعين ، لا معنى لها ولا دلالة أي أن القضايا لا تكون ذات معنى إلا حين يكون في الامكان التحقق من صحتها ، لا تكون ذات دلالة إلا حين يكون في الامكان تحديد وسائل التأكد من صحتها أو كذبها و «معيار التحقق» هو الذي يفصل نسي صحة التقديرات الظاهرية عن الواقع ولتأخذ المثل الذي يضربه «آير» وهو العبارة التي تقول «في الجانب الآخر من القمر : توجد جبال» يقول إنها عبارة ذات معنى ، على الرغم من أنه قد لا تكون تحت أيدينا في الوقت الحاضر وسائل صالحة للتحقق من صحة

تلك القضية أو كذبها • ولكن ليس هناك ما يمنع من أن تكون هذه العبارة قابلة للتحقق مبدئياً ما دمنا نستطيع تصور بناء سفينة فضائية تخترق الفراغ على مدى واسع وبالسّعة المطلوبة ، أما إذا قلنا «إن الله موجود» أي أن ثمة كائناً فائقاً للطبيعة هو الذي أوجد العالم وخلق الكائنات ، فإنما نقول كلاماً فارغاً من أي معنى ، لاننا نقرر قضية لا تحتل الصدق أو الكذب ، ولا تقبل معيار التحقق على أي نحو من الانحاء وما دمنا لا نستطيع تحديد ما يمكن القيام به من أجل التحقق من صحة تلك القضية أو كذبها فإن قولنا «إن الله موجود» يظل لغواً فارغاً لا معنى له على الإطلاق وهكذا شأن سائر العبارات الميتافيزيقية، يقول «كارناب» : «... حتى لو سلسنا بأن ثمة شيئاً خارج دائرة التجربة ، فإن هذا الشيء — بحكم ماهيته نفسها — لن يكون موضوعاً قابلاً للصياغة أو التعقل أو البحث الفلسفي» لهذا اعتبرت الوضعية المنطقية أن «كل قضايا الميتافيزيقا بالضرورة هي لغو فارغ لا معنى له ، مادام هدفها هو أن تصف لنا حقيقة تقع خارج التجربة ... وان هذا الذي لا تستطيع أية ملاحظة تجريبية أن تتحقق منه هو مما لا يمكن عدّه قضية على الإطلاق ... وتنشأ الميتافيزيقا عن رغبة الناس في تمديد عواطفهم وانفعالاتهم الى ما وراء حدودها المشروعة فتراهم يعبرون عنها بنظريات ويقدمونها على هيئة وقائع موضوعية ، ولكنهم في الواقع لا يتكلمون شيئاً ، بل يعبرون ظاهرياً بصيغة عقلية عن بعض الانفعالات أو العواطف ...» وهكذا تحصر الوضعية المنطقية الفلسفة في مجال التحليل المنطقي للمفاهيم والرموز العلمية ضمن حدود معطيات الحس ، واكتشاف قيمة الصدق في التركيب اللغوي استناداً الى امكانية التحقق التجريبي وينسى هؤلاء المنطقة أن القوانين العلمية هي صياغات تجريدية عامة لا تشير الى أية معطيات حية مباشرة ولذا فهي لا تنطوي على مضامين واقعية يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب استناداً الى العالم الخارجي • فضلاً عن أن المستويات الطبيعية والتجريبية هي غاية في التعقيد بحيث يستحيل تطبيق التقسيمات المنطقية المجردة البسيطة الواضحة التي يريدها دعاة الوضعية المنطقية لمجرد كونها كذلك ، أي بسيطة وواضحة وحين تطبق الوضعية المنطقية منهجها

التحليلي المبسط على التعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية وكلها دلالات حثية تنطوي على شحنات وجدانية وحضارية تتعدى نطاق العلاقات المنطقية ، تعجز عن فهم «الموقف النفسي» كما تعجز عن ادراك «الدلالات الجسالية» وتعجز بالتالي عن النفاذ الى طبيعة الظاهرات الجسالية كدلالة من نوع خاص .

ويلاحظ بعض النقاد أن الوضعية الجديدة افترضت دون أي مبرر ، أن الوضوح يتحصل عن طريق التحليل أي تجزئة المعاني وفصلها عن بعضها الى مركبات أصلية مزعومة . فإذا كانت حياتنا تجربتنا تحتوي على الغموض فإن الغموض نفسه يكون جزءاً أصيلاً من تجربتنا يلائق الوضوح الشكلي الذي يتحدثون عنه والذي لو افترضنا أنه يكمن وراء تجاربنا الغامضة لكان هذا الافتراض خروجاً على الروح التجريبية لأننا عندها نطلب من التجريبي الخضوع للمنطقي ، أي إذا تضمنت التجربة شيئاً غير قابل للتحليل سيكون افتراض تحليله تجريبياً ، افتراضاً كاذباً دون شك . وقد رأى بعض النقاد أن النزعة التجريبية المنطقية للوضعية المنطقية لا يمكن أن تكون «تجريبية» و «منطقية» في آن معاً ، إلا افترضت ودون تفسير : أن هذين المركبين المختلفين يتعاونان تعاوفاً وثيقاً — والوضعية المنطقية لا توحّد بين المنطق والتجربة ولا تفسر أحدهما بالآخر — انهم حين يتطلبون من التجريبي أن يخضع لما هو منطقي فإنهم انما يضعون في الحقيقة مسألة ميتافيزيقية لا يهتمون بتبريرها خشية أن يقودهم ذلك الى التفكير الميتافيزيقي . انهم حقاً يحصرّون مجال المعرفة البشرية في ما لا يتعدى حدود التصورات التجريبية ، وعلى الرغم من حرص الوضعيين المناطقة على تجنب كل حكم قيسي فإنهم مضطرون الى افتراض حكم قيسي أولي هو ذلك الذي يتخير منذ البداية بعداً واحداً محدداً من أبعاد المعقولة ...

إن عدداً غير قليل — عدا الوضعيين المناطقة — من الفلاسفة المعاصرين ، يريدون تقريب الفلسفة من العلم ، أو ادماجها في العلم لصالح هذا الأخير بحيث يتطلبون للفلسفة ذات الجدوى أن يكون صاحبها نفسه عالماً موسوعياً في زمن يسود فيه التخصص ، فبعضهم يحصر مبنة الفلسفة «في تكوين إطار متأسسك منطقي ضروري من الافكار العامة التي تسمح لنا بتفسير كل عنصر من

عناصر تجربتنا» (وايتهد) على أساس أن المذهب الفلسفي يقوم بمهمة توضيح الحقيقة الملموسة التي يجريها العلم ، تأتي العلوم فتأخذ مبادئها من تلك الوقائع الملموسة التي يقدمها المذهب الفلسفي وهكذا ينظر الى تاريخ الفلسفة بصفته قصة تروي مدى نجاح مشروع مشترك بين الفلسفة والعلم أو فشله .

إذا كان لا بد لكل فيلسوف أن يتفلسف ابتداء من الحقيقة الموضوعية التي يتسلمها من حالة العلم في عصره ، فإن فعل التفلسف نفسه انما يقوم على التساؤل حول علاقة الموضوع العلمي بالوجود ككل ، لان الفلسفة لم تختلط يوماً بالبحوث الجزئية التي يجريها العلماء في مستوى «الموضوع» ولان مطلبها الرئيس دائماً هو الوجود ، وقد يتوهم بعضهم أن الفلسفة الحقيقة بهذا الاسم هي تلك الفروض الواسعة التي يخاطر بوضعها ثمر من العلماء . وهذا توهم ينطوي على خلط بين مهمة العالم ومهمة الفيلسوف مرده تلك النظريات الفلسفية التي قد يصفها بعض العلماء أحياناً للتأليف بين فروضهم العلمية ، وهي في كل حال تجيء ضعيفة مهلهلة ، مما دفع باشلار الذي درس الآراء الفلسفية عند العلماء ، الى القول إن فلسفة العالم قلما تكون خلاصة آمنة لعلومه ، بمعنى أنها لا تتناسب مع العبقرية العلمية التي صاغتها بأي حال ف «العلم لا يملك ان الفلسفة التي هو جدير بها» (باشلار) .

ويبدو أنه لا بد من الاعتراف بأن العلم مضطر الى إقحام مفاهيم ذات صبغة ميثاقية في مجال نظرياته (كالزمان والمكان والعلية والموضوع والعلمية والفردية ٠٠٠) وعلى الرغم من أن العلم يحاول تحديد تلك المفاهيم دون التورط في المناقشات الفلسفية ولكنه يجد نفسه مضطراً الى الخوض — دون شعور منه — في صميم التفكير الميثاقية ، ويكون الناتج طريقة خاصة من طرق التفكير الميثاقية ، ولكنها أسوأ طريقة دون أدنى شك . والحق لم يعد من وجود لهوة التي تفصل بين الفلسفة والعلم بعد اعتراف العلماء أنفسهم بأن علوم المادة والطبيعة تكتسب صفة انسانية تزداد يوماً بعد يوم في الوقت الذي لا يزال المنهج التجريبي مثلاً أعلى لكثير من العلوم الانسانية ، وإن كانت التطورات الأخيرة للعلوم الانسانية كعلم النفس والتاريخ وعلم الاجتماع قد

حيث آمال أنصار الوضعية الجديدة إذ أوضحت لهم أن الحقيقة الانسانية المعقدة لا تخضع لتنظيماتهم الآلية المبسطة ، وأثبتت أن التجربة الانسانية لا يمكن أن تفهم بالاستناد الى معقولة معقدة تدفع بالقوانين والصيغ الرياضية الى هامش ثانوي جداً تقف عند حد بيان العلاقات والنسب وأوجه الترابط وحسب . فالعلم لا يملك يوماً سعة سحرية تجعل منه رائداً للبشرية . فالانسانية تتلقى توجيهها من الضير البشري وفقاً لما يتخض عنه التطور التاريخي في كل حقبة ، والعالم الذي يخرج من مخبره متصراً لا يجد في ضيره العلمي ما يسمح له بالتحكم في القوى التي وضعها العلم بين يديه ولهذا يصاب بعض العلماء بأنواع الذهول الفكري اثر كل اكتشاف وهذا ما حصل اثر توصل العلم الى اكتشاف أسرار القنبلة الذرية من حيرة في الموقف من مستقبل النوع البشري ، وكانت صدمة ميتافيزيقية شعر بها العلماء أنهم في مشكلة بشرية يعجز علمهم عن حلها إذ لا بد لكل اكتشاف علمي جديد أن يأخذ في الحسبان توازن الحضارة حيث يصبح من واجب الانسانية أن تعيد تنظيم قيسها وتراجع الحكم على معاييرها وهذا ما حدث حين ظهرت الهندسات اللاقليدية والفيزياء الذرية ونظريات التمجين والتلقيح الصناعي ... الخ وفي اللحظات الحرجة تتجه أنظار البشرية نحو الفيلسوف وكأنها تلتصق عنده التفسير لما يجري أمام أعينها دون أن تملك من أمرها شيئاً وكأن الفيلسوف هو الذي يملك جواب كل سؤال وكان المطلوب منه أن يتنبأ بكل حركة علمية قبل حدوثها ، فيعد للامر عدته ، وكأننا هو الذي يملك تقرير حق الانسان في وجه المحاولات التي تجري للنزول بالذات الى مستوى الموضوع . وكان من مهمة الفيلسوف أن يزودنا بتفسير متكامل للوجود الانساني ، حتى يتحقق ضرب من التوافق بين التفسيرات الجزئية أو القراءات الخاصة التي يقدمها لنا المتخصصون في دائرة اختصاص كل منهم عن الوجود ككل .

ومادامت القيم ليست وقائع تتزع من صميم الأشياء فلن يقنع الانسان بالتفسير العلمي للوجود ولن يطمئن الى قراءة الوضعية المتطرفة لتصور الطبيعة ، وإذا كان العالم وحده لا يشل الانسان والشاعر وحده لا يستطيع

التحدث باسم الموجود البشري ورجل الدين لا يمكن أن يحتكر المصير
الانساني ورجل الصناعة لا يحدد مستقبل البشرية ، فلا بد أن يضاف الى كل
هؤلاء «الانسان الكلبي» الذي تخصص في عدم التخصص انه الفيلسوف
الميتافيزيقي الانسان .

التكنولوجيا :

تذكرنا التكنولوجيا — بصفتها لغة خاصة بالاشياء — بالمخابر والآلات
الالكترونية والاماكن المغلقة التي يجب أن نراها من الداخل حسب بُعدها
الثالث أي بُعد التقنية نفسها .

واليوم تأخذ التكنولوجيا لون زمانها ، وتصبح ظاهرة تاريخية ، وامتداداً
مترعاً بالمعاني ، ويكثر الحديث عن التقدم التقني ... وقد عالجت هذه الفكرة
مدرستان جذبتا الطموح أو الهوس نفسه على الرغم من اختلافهما في الطرائق
والنتائج ، وهاتان المدرستان هما : الاقتصادية والتكنولوجية ، حيث أعلن
أتباعهما أنهم لن يؤخذوا «بلعبة الفلاسفة» ، ولكنهم فعلوا العكس إذ حرصوا
الى أقصى الحدود على ابراز مبررات البحث الفلسفي كحرصهم على كثر ثمين
أو خطيئة معينة .

يقال : إن فلسفة اليوم تشبه الى حد بعيد تلك الفلسفة التي تكلم عنها
«فيلسوف» بصفحتها : «آراء مشوشة متناقضة ومتأرجحة ، بسبب افتقادها العلم ،
الذي يعدّ الأساس الراسخ» ، والعلم ، كما نعلم ، لم يعد اليوم مفقداً ،
ولكن كثرته كقلته سواء بسواء ، لذلك كان واجب الفيلسوف أن يختار
باعتدال منتصف الطريق ، الاقتصاد السياسي والتكنولوجيا باعتبارهما يستندان
الى الفكر وليس الى مجرد الوصف فيعكسان للفيلسوف الصورة القائمة لما
يمكن أن يكون كيما يصير ما ينبغي أن يكون . وفي الحالين تظل الفكرة
الاساسية واحدة : انها فكرة التقدم وقد صيغت بعبارات علمية وبسطت سلطاتها
على مساحة المجال التكنولوجي والتقدم التقني — كما يرى (س . فولفبين) —

هو كل تجريد يحصل نتيجة تطبيق العلم والتقنية على السيرة الاقتصادية بهدف إيجاد منتج جديد أو خدمات جديدة أو تحسين الموجود منها ... أو زيادة فعالية العمليات الاقتصادية التي تجري عادة من أجل تخفيض التكلفة . (الوظائف المؤتسة) . ولا يتعد هذا التعريف كثيراً عن التعاريف التي ترد في القواميس مع تبديل مركز الاهتمام . فما كان يعدّ في الماضي من وجهة نظر العلوم البحتة حالة أو أثراً آثار العلوم في الاقتصاد ، يصبح اليوم هدفاً أساسياً ، فالتكنولوجيا الحديثة تعبر عن وجودها في المجال الاقتصادي بيزاتها المعروفة - التوازن الذاتي . تطبيع أساليب الإنتاج ، التخطيط - إضافة الى العمليات المبدعة التي تترجم ديناميكيتها . وسيتضح بسهولة انه إذا كان التقدم التقني سبباً رئيساً لتوحيد المؤسسات الصناعية وتجميعها فإن هذه المؤسسات تشكل البيئة الملائمة للابتكار العلمي والتقني . كما تتضح أيضاً علاقة التقدم العلمي باستخدام العلم للأغراض الحربية ، حيث تكون مؤسسات الدولة زبائن للمنشآت الكبرى . إضافة الى العلاقة المتبادلة بين التقدم التقني وتبدل أسعار المنتجات وغيرها وغيرها ... ولكن الشيء الهام هو التجديد أي ادخال الجديد نوعاً وكما يشكل وتيرة التطور التكنولوجي . ومن الخطأ أن نجعل من ادخال الاجهزة الجديدة نتيجة خالصة لاستعمال الامتعة ، كما انه من الخطأ ردّ هذه الفكرة الى فكرة الابتكارات الفردية (ثمرة الصدفة وحرية العمل الحرفي) . وإذا كان التجديد هو المفهوم المنظم الذي يسمح بوصف التقدم التقني على نحو لا يأخذ بالناحية الايدولوجية فإنه سيفيد في تقويم التماسك المنطقي لعالم أخذ بالتوسع - أي لصيغة تكنولوجية ثقافية - في مقابل عوالم أخرى بطيئة في تطورها وتوسعها (حيث التكنولوجيا مجرد تقليد) وهكذا يصبح مفهوم التجديد وظيفة تاريخية ومميزة بالنسبة للتكنولوجيا الغربية . وقد أعطيت وجهة النظر الماركسية (ضمن المدرسة الاقتصادية) مكاناً متميزاً لأسباب كثيرة منها :

١ - الطريقة : فهما كثرت أصال الاقتصاديين الرأسماليين ومهما كانت دقيقة يظل الجهد النقدي - في الغالب - قاصراً ، حيث يجري كل شيء كما

لو أن النظام الرأسمالي نظام أبدي ، ليس ثمة حاجة الى إيجاد مسوغات لوجوده وليس على الاقتصاديين سوى أن يقبلوا بالامر الواقع وأن يعملوا في المجال الضيق الذي يفصل بين الواقع ومبالغاته .

٢ - وفرة التحليل : حيث لا يمكن تحليل الوقائع إلا إذا كانت جزءاً من مجبوعة مفاهيم ربما تجاوزها الزمن أو جرى تحديدها بصورة مبالغ فيها فمثلاً : تميل الشركات الرأسمالية بطبيعتها الى التجديد واستخدام تقنية جديدة تلائم العمل المتطور تتضمن تحسينات جديدة ، كما توجد اتجاهات أخرى معاكسة تريد الابقاء على الرأسمال الثابت (الآلات) .. وهكذا تميل الشركات متوسطة الحجم الى المحافظة على أجهزتها بينما تستخدم المؤسسات الضخمة وبسرعة كبيرة العقول الالكترونية الاحداث ، ولا يمكن فهم التناقض هنا الا بتحليل مفهوم التناقض ذاته .

٣ - أسباب مبدئية : لان ماركس هو الفيلسوف الوحيد بعد «ديدرو» الذي أسس نظامه على نمط تفني واضح تاريخياً ، ما يعني أن الحدود التاريخية لتطبيق هذا النمط أكبر بكثير مما نظن ، إذا ما قبلنا عقائدياً حرفية فكر يتصف بقدر كبير من النسبية .

ويرى ماركس أن التقنية تؤثر في القوى المنتجة التي تشكل بارتباطها بعلاقات الانتاج «المرجع الاخير» الحاسم ويقول بعض الماركسين : إن هذه المشكلة هي مشكلة فلسفية ويأملون من خلالها إعادة بناء الميتافيزيقا الضمنية في فكر يرفض كل ما هو ميتافيزيقي .

ومن الممكن أن نجد مبررات لاولية الاقتصاد المطلقة : فادخال التقنيات الجديدة يتم غالباً نتيجة ارتفاع الاجور التي تؤدي مباشرة الى خفض الارباح ، ولذلك لا بد من تخفيض عبء الاجور (خفض التكلفة) عن طريق الوسائل التي تقلل من العمل المباشر (استعمال التكنولوجيا في الانتاج) ولكن الاهتمام بالربح فحسب - لدى بعضهم - دون اعطاء العنصر التكنولوجي حق قدره يعني ممارسة اللعبة الرأسمالية وعندها أمراً ضرورياً محتوماً وليست مرحلة تاريخية مرتبطة بزمان معين وبالتالي يمكن تجاوزها أو مقارنتها بأشكال واقعية أخرى

يمكن تصورها وهناك جملة آراء ترى أن التصلب الفكري الذي يتمسك به بعض الماركسيين يسير بهم نحو الرأسمالية التي تتحداهم بمروتها العقائدية . لذلك يعتقدون أن إعادة اكتشاف أولية العامل التكنولوجي يتسع بقيمة ناقدة في كل تحليل للبنية التحتية أو الفوقية للاقتصاد - كأن ندرك مثلاً أن المنطق الرأسمالي يطابق فكرة التقدم التقني ، أما مسألة توجيهها أو امكانية انحرافها فتلك مسألة فلسفية جوهرية .

والتكنولوجيا هي العنصر الاساسي في بنية أسلوب الانتاج الرأسمالي وظهور الصناعة الكبرى هو الذي يحدد الرأسمالية تحديداً نوعياً ، فهي إذن نموذج تاريخي مرتبط بفكرة تاريخية أيضاً هي الثورة الصناعية (ماركس ف ١٥ من رأس المال) وتتميز هذه الثورة الصناعية بنوعين متعارضين من التكنولوجيا ، بالانتقال من الصناعة الحرفية الى الصناعة الآلية الكبرى . كان العمال - في المشغل الحرفي - يقومون بأعمال موحدة متشابهة ويكسبون بفضيم : ولم يكن تقسيم العمل ليحول دون تكامل الاعمال تكاملاً يقوم على العقائدية . فالمعمل امتداد للتخصص الحرفي . كانت التقنية - قبل الثورة الصناعية - عبارة عن ارتباط آلة بعامل متوسر وكانت تكنولوجيا المعمل عملية تقليد . ومع ظهور الآلة والصناعة الكبرى وقعت أزمة العقلنة وتطورت تطوراً تجاوز حدود المعقول ، فقد ألغى استخدام الآلة ارتباط العامل بوسيلة عمله وعملت الآلة على تنظيم الانتاج بصورة مستقلة عن صفات القوى العاملة .

وفي المعمل يستخدم العامل آله أما في المصنع الكبير فالآلة هي التي تستخدم العامل ، وهو الذي يقوم بخدمة الآلة . في السابق كانت الآلة تقوم بعملها بواسطة العامل أما اليوم فإن الآلة هي التي تسيّر العامل ، في السابق كان العمال في المعمل يشكلون جهازاً حياً ، أما اليوم في المصانع الكبرى فيصبحون جزءاً لا يتجزأ من آلة لا حياة فيها ، تؤدي عليها مستقلة وتبعد الانسان عن أصالته وتستعبده فيشعر العامل بفقرط العقلانية ، التكنولوجية وكأنه مخالف للمعقول . وي طرح سؤال كبير : هل استعباد الانسان ناجم عن وجود الآلة أم عن استخدامه لهذه الآلة في النظام الرأسمالي الذي يخضع لاعتبارات

الارباح وتضخمها ؟ ولم يكن القصد من هذا السؤال الدفاع عن التقنية وتبرئتها
كيفما اتفق وبأي ثمن ، وانما بقصد أن يترك لها قسط من الحياد لتتغلب على
حتى التطور التاريخي ذي الاتجاه الواحد . لهذا لا يبدو مستغرباً أن يجري
التأكيد على اعتراف ماركس بالاولوية المنطقية للعامل التكنولوجي هو الشرط
الذي يساعد على التفكير في رد الاعتبار للتقنية ودمجها في الثقافة . ان
الاعتراف بالطابع التاريخي المحدود للنموذج الذي كان نقطة الانطلاق ، يفتح
مجالاً نظرياً واسعاً لأن استقلال العالم التقني - ولو كان جزئياً - يسمح بتصور
امكانية استعمال جديد وتأوين جديد للظاهرة - دون سقوط في عالم الاحلام
شريطة أن يبذل جهد نظري كاف لمعالجة هذا الانعطاف . وهنا لا يكون للتقدم
التقني من معنى كامن في التطور التقني سوى فكرة التجديد التي تجعله بيتاً
باعتبار انها تعبر عن الامكانيات (المحدودة) التي في حوزة مجسوة ذات شأن
قادرة على تعديل بنيتها بنفسها عبر التاريخ . ان ثقل العالم التكنولوجي يدل على
استقلال نسبي ولكنه استقلال واقعي كاف لتوفير أهوال اليأس والاندفاع
الجارف على الفكر الموضوعي .

اثر التطور التقني على البنية الاجتماعية :

إن الحديث عن التكنولوجيا على ذلك النحو لا يعني المغالاة في تقويمها
ميتافيزيقياً ذلك ان تداول فكرة التقدم التقني دون حذر على يد اتباع لهم إلحاد
الناسك انما يؤدي الى تلك المغالاة نفسها ، فقد أهمل حتى الآن الاثر الحاسم
للتقنية على الانسان ، ليس لان المسألة عديمة الاهمية وانما لكونها ليست منطقية
في المقام الاول . وهكذا يتمدد الحديث عن المسألة الاجتماعية تتوطد فكرة
التكنولوجيا فهل في المعطيات السيولوجية حول هذه المسألة مقولات القوالب
مترابطة متميزة لها استقلال ذاتي . وهل تخترق هذه المقولات القوالب
الايدولوجية ؟ وبصرف النظر عن النواحي التاريخية (اللهم الا فكرة الثورة
الصناعية بصفتها أحد المعالم المعرفية) يقال إن من الممكن البدء بوضع تاريخ
زمني لتطور التقنية انطلاقاً من الآثار التي تخلفها في المجتمع وبذلك نكون على

أبواب عصر جديد يطلق عليه اسم العصر الذري أو العصر السيروتيني ويعد مرحلة ثورية من مراحل مسيرة التقدم التقني . ولكن ليس ثمة ما يجيز لنا هذه المخططات وهذه الاستباقيات ، اننا بالاحرى ازاء مجالات تكنولوجيا تغطي بعض القطاعات في الزمان والمكان ، لكن استمرارها ما يزال موضع تساؤل ، ان الإكتشافات التقنية لا تنعكس مباشرة على المجتمع ، والالتواءات مفرطة الضخامة . فمن اين تنطلق إذن ؟ من معايير سوسيولوجية أم نفسية ؟ من فكرة التضامن كما عبر عنها « دركهيم » ام من « ذهنيات عامة » من الواقع الذي نحياه : التعب والغربة والبطالة وغيرها ... الى آخر ما هناك مما يتحدث عنه « ج . فريدمان » أ « ر . ليدرو »^(١) ؟ ام من معطيات سياسية - اجتماعية مثل : الحرب والديمقراطية والفاشية والعنصرية ؟ - مهما كانت صحة الاوصاف التي نحصل عليها فلن تبلغ الا قشور الدلات الصحيحة للتكنولوجيا .

ان ردود فعل المفكرين المتأزمين ازاء التكنولوجيا قاسية جدا . انها تنهم ثمرات التقنية (المدن والمباني المشيدة بالاسمنت المسلح ...) بالبرود وانعدام المميزات ، دون أن تتساءل بادىء الامر أي شيء هي المدنية - وغالبيتنا أصلا من الارياف - ودون أن ندرك بصورة خاصة أن الاشياء لا تتأثر بما يسقط عليها من تخيل خادع وهلوسة . لاشك ان البنية الصناعية تخلق عدم القدرة على التكيف على المستوى الفردي والجماعي . فقد اتجت جرائم لا توصف كما ونوعا . لكن الآلة لا تنقل قيما اخلاقية أو لا اخلاقية ، واذا كان بإمكان الآلة تحديد أعمالنا فذلك يعود الى انها قد حددت خارج اطار أعمالنا . يقال إن الآلة لا تستعبد الانسان اكثر مما تحرره ، والاصح أن نقول : إنها لا تأبه به ، غير أن كبرياءه يري في هذه اللامبالاة نوعا من العداء ، فليس لانسان المجتمع الصناعي تقاليد ولاثقافة متكاملة لهذا ألصق اللعنة بالتقنية.وعدها مسؤولة

(١) ج . فريدمان : الى اين يسير العمل الانسان . العمل المجزا . الآلة والنزعة الانسانية .

ور . ليدرو : البطالة في ضوء علم الاجتماع .

عن هذا الفراغ المؤلم الذي يبرز في دائرة الشعور أو اللاشعور الجماعين فراغ يدل على عدم وجود فلسفة سياسية ازاء العلم والتقنية .

وقد بنت الايديولوجيات السياسية والاقتصادية بسهولة ، هذه الالامبالاة والنظرة الى التكنولوجيا كشيء خارجي وذلك في غياب فكر فلسفي متماسك ومع ان التكنولوجيا لم تفسد ، لأن الذين تبناها قد تخلفوا عن اساليبهم العملية وتنكرت التكنولوجيا بدورها لهم ، فقد تغير معناها ودورها بالنسبة للانسان العادي واتخذت صفات القدر الشامل . أصبحت التكنولوجيا ثقافة خارجية نالت هويتها من الداخل .

وتدعو الحاجة اليوم الى مزيد من الفكر النقدي للحصول على الاستقرار بعد الحرب التي قادها فكر غير معقول يؤمن ان المطالبة بفرط العقلانية التقنية كافية لبلوغ فرط العقلانية بنفسها . ويمكن الاسترشاد في دراسة هذه الافكار المخاطئة بمؤلفات كثيرة تطلق عبارة « البنية التقنية » على الاطار الفكري والكيان الواقعي اللذين يرسم من خلالهما « النظام الصناعي » . تدل هذه الفكرة المجردة على تنظيم محكم في توزيع الاختصاصات في العلاقات بين العمال والمستخدمين من جهة ورب العمل بمعناه التقليدي من جهة أخرى والذي يملك - وفق تلك المؤلفات - سلطة اصدار القرارات النافذة المتعلقة بالانتاج ، حيث يقوم النظام برشيد الانتاج تبعا للاستهلاك لانه وحده قادر على تصور الاستهلاك وإدارته ، وهو وحده المسيطر على رأس المال ولا يملك فيه رب العمل والمساهمون الا سلطة رمزية وهامشية . فتحل التكنولوجيا محل الملكية .

بهذا المعنى يكون التخطيط إسناد رأس المال الى الذكاء المنظم ، وتلاشي صورة المتعهد وراء صورة الفكر ، الا أن ذلك لا يعني اعطاء الافضلية للفكر الفردي . ذلك أن الدلالة الاخيرة لمفهوم « البنية التقنية » تبرز على صورة وعي ضرورة زوال الفرد لصالح مجموعة منظمة من القدرات العقلية المتكاملة المغفلة إن صح التعبير ، التي تصبح عامل الانتاج الحاسم وتتصف بالبعد عن التقييم الاخلاقية كما هو شأن الآلات .

وهكذا يكون تعريف « البنية التقنية » بأنها الترابط الشامل مع انكار شأن الفرد بوصفه فردا . ويلقى مفهوم « الشركة » على الصعيد السوسيولوجي أفضل نموذج « اقتصادي » له : نموذج الشركة المغفلة . وتحل محل الصورة الكلاسيكية الهرمية في المؤسسة الرأسمالية (في القاعدة : جماهير العمال ، وفي القمة : رب العمل وحده) صورة دائرية يظهر في مركزها رب العمل تحيط به طبقات متتالية من تقنيين ومستخدمين وعمال ومساهمين . ولكن العلاقات داخل الكيان الكلي شعاعية في الاتجاهين انطلاقا من الدائرة المتوسطة التي تمثل « البنية التقنية » وما يبعث على المزيد من السخرية التخلي عن المساهم وصاحب رأس المال بالمعنى الكلاسيكي ودفعهما دون هوادة الى جحيم الضياع والاهمال ان اهداف كل منهما ودوافعه في المؤسسة الصناعية مرتبطة بأهداف « البنية التقنية » ودوافعها التي تفرض نفسها كطبقة حاكمة مهيمنة وتعمل كل مؤسسة كبرى وكأنها نظام سياسي حقيقي له قيادة جماعية ذات سيادة وآلية لامبالية يمكن عندئذ أن تقول إن التكنولوجيا قد أصبحت علما لاتاج الخرافات الاقتصادية والسياسية : أساطير تهيد واضعها من أرباب الثقافة الحقيقيين وسادتها ، أساطير أبدعت بعناية وعن قصد - لكن من المعلوم أن ما تتميز به الخرافة بافتراضها منظومة دلالات ، بافتراضها لغة ، هو أن تكسب في نظر مبدعيها نوعا من الاستقلال ودينامية خاصة وإن تجعل من واضعها أسطورة ، وتشكل هذه الأساطير السياسية التقنية الاجتماعية عوالم ثقافة متماسكة في مبنائها غزيرة المعنى في تعبيرها صفتها الأساسية أن أفاسا عاشوها مرغمين فيها كالتبيعة في صيغ الثوري والشيء نفسه وحرية الاختبار . هذه الصفات السيكلوجية ذات المظهر الطبيعي الكاذب وهذه الحيل الغزيرية جزء من كذبة غير معقولة ، لاتساهم التكنولوجيا فيها الا كوسيط ظرفي . أضف الى ذلك ان استقلالها يحسن الدفاع عن نفسه ويرتد على مشجعي هذا الغزو الخاطف ويهزمهم حتى ولو خدعهم مؤقتا سراب النصر . تعلمنا الآلات استراتيجية لعبة الاتصالات التي لا نهاية لها . ولكن الغش في هذه اللعبة شر من الخسارة : ولقد أخذ الانسان في تعلم ذلك على حسابه .

الانسان الاسمي :

ارتبط انتشار الثقافة الغربية في آسيا الصغرى بظهور الحديد ، فرعان ما أصبح تعدينه صناعيا وما ان ذاعت أسرار صهر الفلزات الحديدية حتى خلق التطور الزراعي - المرتبط بالتعدين بروابط متينة - شروطا اجتماعية ذات أبعاد ثقافية لم يسبق لها مثيل ، الثورة الصناعية التي حدثت في القرن الثامن عشر ليست سوى امتداد لثورة أساسية أحد معانيها الجوهرية عدّ العمل البشري تسريعا لخطوات الزمن (كانوا يتصورون ان المعادن تنضج ببطء في جوف الارض) فالحداد والكيماوي يحطمان نظام الطبيعة ويعدلان فيها وفي الوقت نفسه يهان الانسان سلاحا شاملا . ان علمنة الحديد المستخرج من الارض . يذكر بحادثة عنف ، بسرّ أذيع ، بشخصية بطولية صانعة للحضارة وملعونة ، هذه العلمنة لا تشكل الا الطبقة السطحية من مجموعة عتقد متعلقة بالانسان القابض على السلطات - سيد الحديد والنار ، الحداد ، الحرفي ، المتكر ، الذي علت قيمته لكنه ظل دوما فرسة قلق أصم وعرضة لان يضحي به فداء لغيره . الدفاع عن « المعدن البخس » لدى اليونان يقلب اسطورة البدء في مضمونها لا في شكلها وفي الدور الذي تلعبه . وقد ذكرت في كتاب « هزيود » « الاعمال والايام » ملحمة قصة الاجناس البشرية التي أعقبت « برميثيوس » على الارض وزالت على التوالي ، يتناسب كل جنس بطريقة سرية مع معدن من المعادن : الذهب ، الفضة ، البرونز ، الحديد . تشير رمزية المعادن الى رؤية انسانية متشائمة في التاريخ ، ومن الرمزية تتألف البنية الاسطورية ايضا ويتشكل طراز تكنولوجي لاشعوري لمجموعة الاساطير اليونانية باعتبارها مجموعة منبثقة من اسطورة البدء . يعيش رجال الذهب عيشة الآلهة ، انقياء بطبيعتهم وكذلك رجال الفضة ولو بدرجة أدنى . رجال البرونز محاربون وهذا وضع وسط بين الآلهة والناس . أما الحديد فيصل المرء به الى آخر درجات العنف والظلم والنجاسة وقد نجمت عنه « كارثة الاطلنطيد » . باختصار يشتمل هذا الموضوع على تكنولوجيا خفية تترجم بلغة اسطورية : حيث يتم الحصول على الذهب والفضة بأساليب تقنية كالسبك والصب أو بالاسلوب

القديم ، في هذه المجموعة من العمليات لا تتعرض المادة للطرق أو الضرب العنيف . يشير النظام الوسط الذي يتمتع به رجال البرونز الى أساليب صناعة الخلائط ، أما عمليات تعدين الحديد فتبدو وكأنها تجاوز واعتداء على القواعد العامة - أو اعتداء على المحرمات والرابطة بين الحديد والدم تدل على محرم جنسي يتصف به الحداد الذي تجاوز القواعد العامة فأصبح مذنبا كسفاح رمزي . ومن الواضح ان الحضارة اليونانية نفسها - ويزعمون انها معادية للتكنولوجيا - لا تفرق بين الافكار الميتافيزيقية والاخلاقية وبين ميثولوجيات الاعمال التكنولوجية . ذلك أن الاساطير التكنولوجية أساسية وهي تدفع الى انماق اللاشعور الخفية عند الانسان سلاسل من المعاني التي تؤكد على فقدان طبيعة خلقت للجنة في سبيل الحصول على ثقافة تم اكتسابها بالعنف وتجاوز الحدود والبؤس .

تشبه الايديولوجيات السياسية الغربية في بنيتها ووظيفتها بنية الاساطير ووظيفتها ويمكن تحليلها على غرارها أيضا - حسب رأي « ليفي شتراوس » ، واننا لنندرك بصورة أفضل ردود فعل المفكرين ازاء التقنية : ان حلم « امبادوقليس » في طبيعة هالكة ينشر اللغة الشاملة على العمل التقني . اما حلم « برميثيوس » في طبيعة مستعادة على يد التقدم التقني فيقلب نظام العناصر في الاسطورة دون ان يضر بنيتها الاساسية : و « المجتمع اللامبتي » و « مجتمع اوقات الفراغ » انما يعينان عهدا ذهبيا تحقق بالحديد والنار . ومازالت بقايا اسطورة الحديد والنار ماثلة للعيان حتى اليوم ولم يحل ستار « الموضوعية » الذي اتخذته دون عزل بعض الفئات القليلة - المتشردين عند « غوركبي » والفجر واستبعادهم باعتبارهم الحفظة الاسطوريين لاسرار التعدين والتقاليد التي تضم هذه الاسرار كما تقول الاسطورة . كيف نملل إذن الفراغ الثقافي الذي تتصف به الحضارة الغربية العاجزة حقا عن استيعاب فكرة التقدم التقني دون أن تجعلها ايديولوجيا بوجه عام ؟

لقد حصل العالم التكنولوجي الغربي على استقلاله بالانفصال عن منابع الثقافية وتقاليد علاقته بالمادة وهذا هو المعنى النهائي للثورة الصناعية . تختلف

الايديولوجيات عن الميثولوجيا بأن الاولى انفصلت عن الواقع ، في حين أن الثانية تبنت الواقع واحتضته كسر غارق في أعماق الرموز ، واليوم وعلى الرغم من كل لملازمات يعد هذا السرّ صلة الانسان بالمادة .

ليس القصد قلب منحى التاريخ : لقد ماتت التكنولوجيا الحرفية نهائيا في الغرب ، لكن العمل في سبيل خلق شعور لدى الانسان الغربي بأنه أقل غربة عن التقنية وأنه آخذ في الحوار معها ، يعني اولا انه يدرك ان التكنولوجيا حلّ من الحلول المطروحة ، لا هو أسوأها ولا هو أفضلها . كما يعني أيضا انه لا تناقض في التحدث عن تكنولوجيا المجتمعات المختلفة (التي تسمى بدائية) والعقبة إذ ذاك مذهب نشوء وارتقاء ساذج .

هناك من يقترح تصنيفا للثقافات يستند الى معطيات تكنولوجية (ليزلي وايت وغيره ..) : أي كمية الطاقة الموضوعة بتصرف الفرد . وهناك من يقترح تصنيفا أو معيارا آخر : الاستفادة الكاملة من موارد البيئة . ان تكنولوجيا الهدر تحلّ في درجة أدنى بكثير من ثقافة الاسكيو التي حققت أقصى درجة من التلاؤم في وسط غير ملائم . ليس ثمة حركة بسيطة : فالانسان الغربي تعوزه عشر سنوات على الاقل من الدرس والممارسة لكي يتعلم صنع قاس قاطع من الصوان بشكل صحيح مماثل لقاس العصر النيوليتي . ومن السهل اتهام الانسان بالعجز عن استخدام الادوات التي لا تلائم البيئة وأكثر من ذلك تلك التي لا تلائم ولا تكامل مع تقاليده أي التي تستند الى عناصر مكتسبة من ثقافات الغير مثال : مشاكل زراعة الحنفيات في اريقيا (حيث التربة لا تصلح لاستخدام الجرارات ذات السكة العميقة . ما أدى الى عدم اهتمام السكان نوعا ما بهذه الآلات) وتعني أخيرا ان الفارق بين التكنولوجيا الماصرة وتكنولوجيا الاقوام البدائية لا يمكن تحليلها بالاستناد الى نظرية تعتمد القيم الاخلاقية ولكن بشكل أكثر بساطة استنادا الى الشروط الموسيولوجية في خزن المعلومات ونقلها وبعبارة أوضح ، الى وجود تقليد سرّي تتضمنه الاساطير (الباطنية) أو الى مطالبة بطرائق ومبادئ شاملة (الانفتاحية) تلعب دور الايديولوجيا . هناك من جهة التكنولوجيا التي تستبطن الثقافة وتندمج فيها

ولكنها تكاد تكون بعيدة النال وتخضع لطقوس تدريجية وتحافظ عليها بعض
النشآت التي تملكها وتبقيها سرا ، ومن جهة أخرى ، تلك التي تظهر بأشكال
خارجية بسبب فشل الفكر الموسوعي الديمقراطي الذي لم يستطع أن ينجز ما
وعده به - ويأمل بعضهم أن يكون هذا النشل مؤقتا - اذ أحيا الاشكال
الاقطاعية الغائبة والبسها لباسا تحرريا ، وجمد ما هو شامل في قوالب خصوصية
ذات قيم . وضمن هذين المجالين لا تلتقي التكنولوجيا بالانسان الا في نقطة
اللانهاية التي تعد تقاطعا خيالية تلتقي فيها الثقافة مع الطبيعة بعد مسيرة اهليلجية
لا تلامس مطلقا المحاور الانسانية والاجتماعية حتى ولو امكن ان تصور -
وهذا هو دور الفلسفة - خطوط اتصال عرضانية على صعد اللغة .

لانتفاذ التكنولوجيا لايجوز للفلسفة الغربية ان تلقي ظلها عليها وانما ان
تشبع بها . لنعد الى ذلك المقصد المثالي الذي كان ضمن المشروع الموسوعي
ونذكر بتقاربه مع الفكر الطوباوي ، هذا النوع من التفكير نافذ دقيق ومنظم
فيه تقوم صلات بين المجرى والمحبوس ، صلات غريبة ولكنها تدل على بطلان
التصانيف الموجزة ، الطوباوية أكثر من عقلانية ، ويمكن عدها صيغة شعرية
اتخذها وما يزال يتخذها أحيانا هذا الوعي الواضح الى حد - والثابت للضرورة
التكنولوجية الملقاة على عاتق الفلسفة . ويمكن أن نرى على أية حال ان
التفكير الحالي للفكر الطوباوي الذي تحدث عنه « كارل مانهايم » يوضح هذا
الاقصاف سابق الذكر . وكما أن الموسوعة ليست سجلا احصائيا وحسب
للاساليب التقنية وعلا سياسيا رفع من شأن العمل وانما هي ، في تخطيطها
واعدادها ، فكر تقني يدور حول التقنية وصورة منظمة ومتراصة ترابطا
ميكانيكيا لحالة العلم والثقافة - كذلك فان الافكار الطوباوية المبنية على
نماذج تقنية : المرأة (موتسكيو) المنظار (سوفت) تكشف بفضل سيما
خفية عن رغبتها في الوصول الى ما فوق العقلانية ، وترغب في نهاية المطاف
ان تكافئ بين الخيالي وما فوق الواقع عند الانسان ، هذا التكافؤ يشكل
أساس الموضوعية الطوباوية وينسجها الفعالية وصفات التجربة الفكرية الحققة ،
وتبلغ الطوباوية ضرورة لا يستطيع العقل في عمله التقليدي اكثر من ملاستها

دون أن يستطيع بلوغها ، وذلك بفضل ثباتها المصطنع واسلوبها الدقيق في الوصف وطابعها المكثف الصامت ولانها تقيم - بألية سيرنيتيكية - نموذجاً في خارج الفكر الذي يحتوي عليه ، وذلك دون أن توحى إلينا بأية مغامرات على طريقة « روبنسون كروزو » ، من ناحية أخرى ، أن عبارة « مغامرات روبنسون » وقد أساء الرومانيون على أية حال فهم عبارة « مغامرات روبنسون » أنها طوباوية تقنية وتكريم للعمل والاتساج المنظم تلك النصوص التي كتبها « دوفوا » ولن يتم فهمها فهماً صحيحاً إلا إذا أدرك ثنائية دورها باعتبارها نموذجاً للمجتمع الغربي ، مجتمع المؤسسات المركب على شكل اسلوب اتساجي طوباوي ، هذه الطوباوية التي أصبحت واقعا حيا الى درجة تعمي الابصار .

الانسان الآلي - اسطورة العلم الخيالي المستقبلي الذي لعب حقا على الرغم من جهود الكتاب دورا ايدولوجيا أكبر بكثير من الدور الاسطوري - يمكن أن يصبح الشخصية الاساسية لكل أفكار الطوباوية الحديثة إذا ما أراد المرء أن يتجشم عناء التفكير فيه قبل لقاء الاوهام المعدة سلفا عليه . وتعود بنا الذاكرة الى الحداد الافريقي - الخداع المخدوع - وهو الرمز الاول الذي يربطنا بالارض عندما يتحد العظم والواقع .

وليس غريبا أن يقترح على الفيلسوف المعاصر موضوعان للدراسة : الانسان الآلي والحداد ، وهما القطبان المتعاكسان والمواطنان الميقتان لثقافة تاهت ففقدت روح المغامرة ، لكن واجبا ان تجد القدرة الكافية في ذاتها لتعرف انها ما تزال على قيد الحياة .

الفصل الرابع

الفلسفة والايديولوجيا

- تعريف الايديولوجيا •
- الايديولوجيا وفلسفة الانوار العقلانية •
- الايديولوجيا والماركسية •
- كارل مائهايم والايديولوجيا •
- الفلسفة والسياسة والايديولوجيا :
- النظرة الفلسفية الى السياسة •
- التفكير الفلسفي في السياسة — هيغل •

الفلسفة والايديولوجيا

ليس لاحد أن ينكر اليوم أن مفهوم الايديولوجيا قد أصبح مفهوماً معترفاً به في الفكر المعاصر ، فقد أصبح من أكثر المفاهيم شيوعاً ، كما أصبح اللفظ من أكثر اللفاظ تداولاً . ولكن معناه ظل من أكثر المعاني إثارة للجدل ، ومن ثم فهو أقل المفاهيم ثباتاً . انه عند بعضهم مفهوم ، بل حتى مفهوم علمي ، وعند آخرين ، معنى مبهم ومبتذل ، حتى يمكن أن يكون سبباً ، مما يظهر أن المفهوم نفسه قد بات موضوعاً لعملية أدلجة مكثفة قائمكتوب في هذه المسألة كثير ومتعدد الاتجاهات ، ومنه نصوص جدالية ، ومناقشات لو أتيح لها أن تنسج الى حدودها القصوى لاعطت انعكاساً حياً . وهي على كل حال امتداد للتنازع والنقد والصراع الايديولوجي منذ ولد هذا المصطلح . أما كيف يتم التوجيه في الايديولوجيا ؟ فذلك اشكالية يجري التنافس اليوم عليها .

تعريف الايديولوجيا :

ايديولوجيا : مصطلح حديث ينسب الى الفكر السياسي الفرنسي المعاصر لثورة /١٧٨٩/ تولت فتحته عن اليونانية ، شعبة العلوم الاخلاقية والسياسية في «معهد فرنسا» ومعناه الحرفي «علم الافكار» وكانت «مدرسة الايديولوجيين» برئاسة الفيلسوف انطوان ديستوت دي تراسي (١٧٥٤ - ١٨٣٦) وراء هذه التسمية فقد أرادت لهذا المصطلح الجديد أن يحل محل «الفلسفة» أو على الاصح محل «الميتافيزيقا» التي دالت دولتها على أثر ما أحدثته الثورة الفرنسية من تغيرات اجتماعية وسياسية وفكرية حتى على مستوى المصطلحات والاسماء ، كتمبير عن قطع الصلات مع النظام السابق . وإذا كانت الايديولوجيا تعني اليوم جملة من التصورات والافكار التي تقترب من مفهوم المذهب السياسي ، فإن هدف

جساعة الايديولوجيين من ورائها ، كان تأسيس «علم للافكار» أو منهج علمي عقلاني تجريبي ، يمتنى بدراسة الافكار والمفاهيم المجردة ويبحث شروط مطابقتها للحقيقة بحيث ترقى بالفكر والعلم الانسانية الى درجة من اليقين توازي اليقين بالرياضيات والعلوم الطبيعية من حيث اعتماد التجربة والملاحظة والاعتماد عن الخرافات والاحكام المسبقة . وإذا كان الايديولوجيين يصرحون بأن «اللاهوت هو فلسفة مقلولة العالم و عليه ان يخلي الساحة . . .» فإنهم لم يتوقعوا أن تخلي الايديولوجيا نفسها الساحة بهذه السرعة ، فقد كانوا جمهوريين معتدلين أو مفكرين أحراراً خيل اليهم أن انقلاب نابليون في ٩ تشرين الثاني ١٧٩٩ قد استرد للافكار «التي كانت حريتها وان صاحب الانقلاب وعضو «معهد فرنسا» سيحفظ للشورى نظامها الجمهوري والفكر حريته ويسمح عودة الارهاب ، ولكن المنقذ الذي انتظره الايديولوجيون ، هو الذي أعطى الايديولوجيا تلك الصفة الازدرائية التي كانت تطلتها هي على الميتافيزيقا والدين ، حتى زعم نابليون انه مبتكر هذا المصطلح (الايديولوجيا) ولكن ليس بصفته علماً بل بصفته وصة تحقير .

لم يحل نابليون دون عودة الارهاب ، بل نصب نفسه حاكماً مستبداً وقنصلاً مدى الحياة ثم امبراطوراً . وإذا كان الايديولوجيون يرون الكاثوليكية ديناً ميتاً ويطالبون بأن يحل «انسان الطبيعة» محل الانسان الديني ، فإن نابليون وقع مع بابا روما عام ١٨٠١ اتفاقاً سوى بموجبه خلافت الدولة مع الكنيسة على حساب المبادئ الثورية ودافع عن نفسه بقوله : «يقال انني بابوي ، أنا لست شيئاً ولا أؤمن بالاديان . فقد كنت مسلماً في مصر وسأصير كاثوليكياً هنا ، فليس هناك من يقدم للدولة سنداً ثابتاً ودائماً غير الدين» وهكذا أقصى نابليون الايديولوجيين عن مراكز التوجيه وشتتهم واقتاد بعضهم الى السجون بصفتهم ملاحدة يرغبون في تدمير النظام الاجتماعي وأخذ يغدر بهم ويتباهى بأنه مدد لهم ضربة قاضية حين ساء بهم بهذا الاسم . ولقد لحق هذا المعنى التحقيري الذي أطلقه نابليون على الايديولوجيا بصفته صناعة أحلام وثرثرة فارغة وأفكاراً مجردة جوفاء لا صلة لها بالواقع .

ولكن كراهية نابليون للايديولوجيا تعود في الواقع الى خوفه منها ، من النقد والنقض ، بدليل تلك اللفظة الجديدة «الايديوفوبيا» التي فحّتها «مدام دي ستال» نصيرة الايديولوجيين لتشير بها الى خوف نابليون من الايديولوجيا ، وتفسير كره الحكام المستبدين لها . وهكذا ظل الموقف من الايديولوجيا حتى اليوم ، يتردد بين هذين القطبين : (السخرية والخوف) ، السخرية من الايديولوجيا بصفتها تمثل حلماً طوباوياً يهرب من الواقع الى عالم التصور العاجز عن المواجهة ، والخوف من الايديولوجيا بصفتها تصوراً نقدياً للواقع يتجاوز ما هو كائن الى ما يجب أن يكون ويدين الحاضر باسم المستقبل .

الايديولوجيا وفلسفة الانوار العقلانية

إذا كان العلم نقیض الايديولوجيا فإن مدرسة دي تراسي التي كانت تهدف الى تأسيس الايديولوجيا كعلم هي إحدى التيارات التي عرفها التاريخ تحت اسم «فلسفة الانوار العقلانية» .

وإذا كانت كن طبقة صاعدة تحمل تصوراً جديداً للعالم ، يكرس وعيها لنفسها كطبقة منفصلة عن النظام القديم ويكرسها في الوقت نفسه حقبة فائدة في وعي الطبقات الاخرى ، فإن فلسفة الانوار قد عكست رؤية البرجوازية الصاعدة لنفسها وللعالم واسقطت عليها الصورة التي تحب أن تتعرفها فيها الطبقات الاخرى ، فالبرجوازية الصاعدة كانت بحاجة الى العقل الذي يحكم بأن يكون المالك هو الحاكم ومن لم يعد مالكاً ينبغي ألا يظل حاكماً ، والبرجوازية الصاعدة طبقة تملك وتطمح أن تحكم وهي ليست بحاجة الى العقل من أجلها فقط بل من أجل علاقاتها مع سائر الطبقات الاخرى ولما كان من مبدأ العقل أن يكون واحداً عند كل الناس والطبقات وشاملاً ، ينبذ كل خصوصية ، حتى خصوصية الطبقة ، ولما كانت البرجوازية لا تريد أن تتعرفها الطبقات الاخرى كطبقة ضيقة لانها بحاجة الى تأييد سائر طبقات المجتمع من أجل تقويض النظام القديم ، فإنها تحاول فرض نفسها كطبقة شمولية تشمل كل طبقات المجتمع بحيث ترى فيها الطبقات الاخرى تجسيدا لبداً الشمولية القومية التي تملو على كل خصوصية طبقية

لهذا تفترض نفسها وتريد أن يفترضها الآخرون على أنها هي الأمة وهذه الحاجة إلى الشسولية هي التي حددت حاجتها إلى العقل ، ومن شسولية العقل يأخذ التحرير مظهر الشسولية ، فليست البرجوازية وحدها التي تقوم بالتحرير بل الأمة كلها وهنا تتداخل المقاييس وهنا تكون ايدولوجيا الانوار شسولية لأنها عقلانية ، وعقلانية لأنها شسولية . كانت القاعدة التي تستند إليها الايدولوجيا العقلانية البرجوازية ، هي ولادة نمط الانتاج الرأسمالي التي أدت إلى تطوير سريع للعلم والتقنية وفتحت باب التناول بسيادة العقل والمعرفة وانتشاع الجبل ... والامل بأن «تلك اللحظة التي لن تشرق فيها الشمس على الأرض الا لتثير رجالاً أحراراً ، والتي لن يعود فيها من وجود للطغاة والعييد والكهنة وأدواتهم السخيفة أو المرائية الا في التاريخ أو على المسارح» (كوندردييه) . تقول مدام دي لامبير : «أن تتلصق يعني أن نعيد إلى العقل كل كرامته وأن نرجع إليه كل حقوقه ، أن نرد كل شيء إلى مبادئه الذاتية وأن نهز نير المعتقدات الشائعة والوجهات» وأصبح الفيلسوف بنظر ديدرو هو ذلك الذي «يدرس بقديمه كل ما يستعبد جمرة الازهان ويجرؤ على التفكير بنفسه ، ويرجع إلى منبع المبادئ العامة الأكثر وضوحاً ولا يقبل بشيء الا بناء على شهادة الحواس والعقل» .

لقد كان مشروع التنوير مشروعاً تهديماً بالدرجة الاولى ولا بد للبرجوازية الصاعدة من هدم العالم القديم قبل أن تؤسس عالمها الجديد ولكن ذلك كان يتطلب وجود النقد العملي إلى جانب مشروع النقد النظري الفلسفي أو على حد تعبير ماركس : يتطلب التضامن بين سلاح النقد والنقد بالسلاح وهذا لم يخطر ببال فلاسفة الانوار ، وهنا تكمن النزعة المثالية أو الجانب اللاعقلاني في عقلانيتهم فقد كانوا يتصورون أن تحويل العالم هو مشروع فلسفي بحث وان تطور المجتمع ينتج عن تطور الافكار وان وعي التاريخ هو محرك التاريخ . وفاتهم امكانية أن تكون الفلسفة قد بدأت تتصور أن في مقدورها تحويل العالم لأن العالم نفسه قد شرع بالتحول وان التاريخ هو الذي ولد عقله وليس العقل هو الذي ولد تاريخه .

ومع ذلك فإن ايدولوجيا الافوار ، ايدولوجيا القرن الثامن عشر كانت تمثل تقدماً فعلياً قياساً بايدولوجيا القرون الوسطى حتى بالنسبة لايدولوجيا القرن السابع عشر ، حيث كانت ايدولوجيا القرون الوسطى هي اللاهوت وايدولوجيا القرن السابع عشر هي الميتافيزيقا ، وإن كانت الميتافيزيقا تمثل تقدماً فعلياً بالنسبة الى اللاهوت .

كانت مهمة اللاهوت تبرير العالم القائم بكل ما فيه من ظلم يجبر التضحية على الاعتراف بالجلاد بتمويه ونسبتها الى الحكمة الإلهية . وقد صاغ عقلانيو القرن الثامن عشر نظرية «العقل الطبيعي» بالتعارض مع نظرية «العقل الإلهي» التي تؤكد قصور العقل الانساني وتدعي ان الحقيقة سر إلهي ، وان البشر طبقات ، سادة وعبيد منذ الولادة لان العقل فيهم غير متساوٍ الى آخر ما هنالك مما قلبه العقلانيون رأساً على عقب حين وضعوا مصير الانسان بين يديه وأعلنوا أن كل انسان قادر على التوصل الى معرفة الحقيقة باستخدام العقل الموجود لدى كل الناس بالتساوي

إن نظرية العقل الطبيعي ، على سذاجتها تعدّ خطوة فسيحة على طريق صياغة نظرية الوعي الاجتماعي ، إذ اعتبرت العقل الانساني تجلياً للعقل الطبيعي ولما كان العقل الانساني قد وزع بين البشر بالتساوي فإنه لا يخص افسافاً دون آخر ولا فئة دون أخرى ، وإذا وجدت خصوصية فهي خصوصية فئة من الناس تدفعها مصالحها الضيقة الاقانية الى تزيف الوعي الانساني وترويج الخرافات كحق الملوك الالهي وعصمة الكنيسة وقداية آبائهم ووطنية القادة وشرعية انقسام الناس الى أحرار وعبيد والى أغنياء وفقراء ، وذلك لان لتلك الفئة امتيازات تريد الابقاء عليها عن طريق ابقاء الجواهر المستغلة غارقة في الجهل وكان ماديو القرن الثامن عشر قد افترضوا أن الدين هو من اختراع الطغاة لتمويه طغيانهم وان الدين — كما يقول دولباخ هو «فن إسكار الناس بالحماسة لمنعم من الاهتمام بالشور التي يرهقهم بها أولئك الذين يحكمون في هذه الدنيا» . وقال ميليه : «إن الجهل والخوف هما دعامتا كل دين .. وكلما امعنا النظر في المعتقدات والمبادئ الدينية زادت قناعتنا بأن هدفها الاوحد هو فائدة الطغاة

والكهنة» ولم تكن الافكار السائدة زائفة وخاطئة لان أصحابها عاجزون عن ادراك الحقيقة ، وانما لانهم لا يريدون للحقيقة أن تعرف حتى لا تنكشف أنانيتهم وامتيازاتهم لأولئك الذين يوزحون تحت وطأة استقلالهم فالايديولوجيا إذن في نظر ماديي القرن الثامن عشر وملاحدته هي وعي كاذب أو خدعة واعية هدفها تبرير المصالح الخصوصية ، وإن كنا لا نستطيع الافتراض بأن زيف الايديولوجيا هو دائماً زيف متعمد وإن الوعي الكاذب هو دائماً خدعة واعية لاننا لا ننكر أن العجز عن ادراك الحقيقة ليس مسألة ارادة لانه قد يكون ناتجاً عن ضعف مستوى التطور المادي للمجتمع ومع ذلك فقد كان لسألة المصالح هذه أسهامها الايجابي في التأكيد على أن الوعي الاجتماعي متضمن دائماً مع المصالح المادية لفئة سائدة ، على نحو ما يقول توماس هوبز : «انني لا أشك في انه لو تعارضت النظرية القائلة بأن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين مع حقوق رجل حاكم .. لاقصيت جانباً ..» كما أكدت ان تصحيح الوعي الكاذب لا يتم عن طريق تصحيح الافكار وحدها وانما أيضاً عن طريق تعديل شروط البيئة الاجتماعية وتحرير المجتمع من الفئات ذات المصالح الخصوصية التي تقود عملية تزيف الوعي الاجتماعي . فقد نحت مفكرو القرن الثامن عشر كلمة الايديولوجيا لتكون علماً للافكار يميز الوعي الصحيح من الوعي الكاذب ولكن قيل عن محاولتهم هذه إنها ايديولوجية ، فبدلاً من أن تكون الايديولوجيا علماً للافكار أصبحت هي نفسها جملة من الافكار وبدلاً من عقل الايديولوجيا اتهموا الى إقامة ايديولوجيا العقل ، فأصبح ما يريدون تفسيره هو نفسه بحاجة الى تفسير .

الايديولوجيا واللاعقلانية

برهنت البرجوازية على أن الحرية التي استولت على السلطة باسمها هي الحرية البرجوازية بكل أبعادها وأثبتت أنها طبقة خصوصية في التاريخ ، إذ أن أول دستور أعطته الثورة الفرنسية وكان ينص في المقدمة على أن البشر يولدون أحراراً جميعاً ومتساوين في الحقوق ، قد استثنى ٨٥٪ من الفرنسيين

(٢٢ مليوناً من ٢٦ مليوناً) من حق الانتخاب بحجة السلبية ... وايدولوجيا الانوار مع كل طموحها في الشمول والانسان العالمي هي التي وضعت الحدود الطبية للبرجوازية . فبولباخ ، جلاد الايدولوجيا الدينية ، يؤكد بأن المالك هو وحده المواطن الحقيقي ، ديدرو ، الذي أراد أن يدوس بقدمه كل الآراء المسبقة يقول إن «الملكية هي التي تخلق المواطن ... وحين افتضح أمر البرجوازية وتحولت الى طبقة محافظة ، ظهرت بالمقابل حركة احتجاج لاعقلانية كرد على تنصيب البرجوازية نفسها قيّمة على العقل . وكان لابد أن يحتضنها الرجعيون والمتضررون من انهيار النظام القديم ، ممن عدوا ايدولوجيا الانوار مسؤولة عما حلّ بهم من كوارث . فقد قال الاب ساباتيه دي كاستر : «كلما استنارت الشعوب ، زاد شقاءها» وكانت الردة اللاعقلانية باتجاه اللاهوت ، فقد قال شاتوبريان في كتابه «عقيدة المسيحية» : «ان أواخر ايدولوجينا وقعوا في خطأ كبير حين فصلوا تاريخ الفكر الانساني عن تاريخ الاشياء الإلهية وزعموا أن تاريخ الاشياء الإلهية لا يفضي الى شيء ايجابي .. فما الحاجة إذن الى معرفة عمليات الفكر إذا لم يكن الهدف ارجاعها الى الله ؟» . ولكن منظر اللاعقلانية : جوزيف دي ميستر يؤكد أن «الدولة بحاجة الى الدين حاجتها الى السياسة وكان دي ميستر هذا نصيراً للحكم الملكي المطلق وعدوا للشعب ، نصيراً لايدولوجيا الدينية بل للكاثوليكية ضد جميع الاديان وعدوا للعلم وللعقل يهمل لمحاكم التفتيش الهمجية اللاعقلانية ويصفها بأنها أكثر محاكم التاريخ انسانية لانها حفظت الكاثوليكية من الهرطقات يقول : «ان التاريخ يجب أن أكثر الحكومات طبيعية بالنسبة الى الانسان هي الحكومة الملكية .. وان أكثر الملوك قسوة واستبداداً وتعصباً هو الملك الشعب ... العلم نوع من الحامض الذي يذيب كل المعادن باستثناء التذهب (أي الدين) وما من دين ، باستثناء دين واحد (الكاثوليكية) يمكن أن يعمد لامتحان العلم ...»

ولكن إذا كان كل اتباع الثورة المضادة قد انضموا الى اللاعقلانية ، فلا يعني أن معسكر اللاعقلانية برمته قد انقضى تحت لواء الثورة المضادة ، بل ان هناك من يؤكد أن اللاعقلانية في بعض مظاهرها كانت احتجاجاً ثورياً على

العقلانية منذ اتضح أنها ايدولوجيا خصوصية لطبقة خصوصية ، وحركة الاحتجاج هذه هي ما أساء المؤرخون ، الرومانسية .

كان مذهب المساواة الطبيعية ، الذي قامت الايدولوجيا العقلانية عليه مذهباً ثورياً لأنه ينقض اللامساواة الاجتماعية في ظل النظام الاقطاعي وكان من مصلحة البرجوازية الصاعدة أن تكون عقلانية ، لأن العقل تجريد والتجريد شمول والشمول بقي للخصوصية التي تبرر اللامساواة .

ان هذه الشسولية المجردة التي أوصلت البرجوازية الى الحكم تحولت مع البرجوازية الى سلاح للحفاظ على امتيازاتها كطبقة مالكة وحاكمة ، فمادام الانسان مساوياً الانسان أمام القانون الطبيعي للعقل ، فليس من فرق إذن إذا كان الانسان مالكا أو معدما ، برجوازيا أو عاملا ، إنه انسان وكفى والغنى والفقير لا يبدل من ماهية الانسان ، فلا داعي إذن لأن تشكو الطبقة الفقيرة من فقرها . . وهكذا أصبحت الشسولية المجردة درعاً يحمي المجتمع البرجوازي بعد أن كانت سلاحاً يهدم المجتمع الاقطاعي . ولهذا قيل : ان الرومانسية لم تكن احتجاجاً على العقل إلا بالقدر الذي كان فيه العقل حكراً على البرجوازية ولم تكن احتجاجاً على الشسولية إلا بالقدر الذي كانت فيه لعبة الشسولية تخدم المصالح الخصوصية للبرجوازية .

عبرت العقلانية عن نفسها في الفلسفة وكرست العقل مصدراً للمعرفة والحقيقة . وعبرت الرومانسية وهي في كل حال برجوازية تهتم بتحرير نفسها عن نفسها في الشعر وكرست القلب منبعاً للحقائق العليا . ولكن انعطافاً حاسماً حدث (بعد الحرب النابليونية) في مسار الرومانسية أي في فترة يقظة القوميات في القارة الاوربية ، وذلك حين وحد الرومانسيين بين قضيتهم وقضية الحرية القومية دون تناقض يذكر ، مع احتجاجهم على الشسولية المجردة للبرجوازية الحاكمة .

قالوا لكل شعب شخصية خاصة متميزة ولون تاريخي متفرد ، والفرد باتسائه الى شعب معين لا يبقى ذلك المواطن المجرد الذي يشبه كل مواطن آخر أي لا يبقى ذلك «الانسان العالسي» الذي ابتكر عقلانيو القرن الثامن عشر

أسطوره ، فهو الفرد هي هوية شعبه وامتداده لا نهائي كامتداد شعبه وعلى هذا الاساس قيل إن للرومانسية اسهامات كبرى في تطور نظرية الوعي-الانساني ، فقد اكتشفت ان الشعور الجمعي (أو البسيكولوجيا الاجتماعية) اعطت الوعي الانساني مضموناً عنيّاً فأصبح وعياً قومياً بصفته تجلياً لروح الشعب ولما كان الالمان مشتين في دول متعددة فإن الرومانسية الالمانية قد أهملت الجانب السياسي من القومية وركزت على أن ما يحدد هوية شعب ما هو طابعه القومي الخاص الثابت مهما تميزت الروابط الدولية أو الحكومية لذلك الشعب وهذا الطابع يتجلى في اللاشعور الجمعي الذي يصر عن نفسه في الموسيقى والاغاني الشعبية والاساطير واللغة والفن وكل أشكال الابداع الجماعي . وقد أكد هردر (الرومانسي الالمانسي) أن لكل شعب حقيقته الخاصة وأصالة وعبريته المتفردة وفق وجود شيء اسمه حقيقة عالمية أو انسانية أو قيمة شمولية واحدة وكذلك فعل فخته حين أكد أن روح الشعب كلها تعيش في لغته القومية ، كما اعتبر الالمان أن الموسيقى هي الفن القومي الاول للشعب الالمانى . . . أما هيجل فعلى الرغم من محاولته عقلنة التاريخ وتأسيس نظرية الوعي الانساني على أساس مثالي من مذهب الوجود فإنه يؤكد مبدأ خصوصية «روح الشعب» الذي يضفي على كل البنى الفوقية والايديولوجية طابعاً مشتركاً وحتى «الروح المطلق» الواحد والشمولي ومحرك التاريخ لا بد أن يتجسد في شكل عيني خاص هو روح الشعب أو وعي الشعب ، على أساس أن كل شعب يهم من خلال خصوصيته (التي تحدد البنى الفوقية عنده) في الماهية الشمولية للروح المطلق .

وهكذا نرى أن جوهر مساهمة العصر الرومانسي في صياغة نظرية الوعي الانساني تكمن في محاولة اعطاء مضمون عيني لمفهوم ذلك الوعي ونقله من مستوى التجريد الشمولي (وعى عالمي) الى مستوى التخصيص العيني (وعى قومي) وبالتالي توسيع مفهوم الايديولوجيا بحيث لا يقتصر على الافكار والنظريات السياسية والاجتماعية والفلسفية (بصفتها تاجاً للوعي الفردي)

وحسب بن يشمل العادات والتقاليد والمشاعر الجمية والخصائص القومية والنفسية واللغوية بصفاتها الشكل المباشر للوعي الاجتماعي .

وإذن فقد ركز العقلانيون في تصورهم للايديولوجيا على لحظة الوعي (الفلسفة والسياسة والاجتماع) وركز اللاعقلانيون على لحظة اللاوعي (الشعر البدائي والفولكلور ٠٠٠) ولأن عالم الايديولوجيا هو عملياً عالم الافكار والمشاعر معاً فلا بد لفهمه من التمييز بين اللحظتين المذكورتين قبل البدء بعملية تركيبهما . فتأثير الايديولوجيا يمتد الى العقل الواعي والعقل الباطن معاً ولا تكون الايديولوجيا فعالة ما لم يتم استبطانها ونفوذها الى الفرائز والدوافع اللاشعورية ولا تكفي سيطرتها على عمليات الوعي المنظم عقلياً .

الايديولوجيا والماركسية

كشف ماركس أن الصراع الطبقي هو القانون الاساسي للتطور وهو المحرك الاول للتاريخ ، ومن هذه المقدمة العامة تكتسب الايديولوجيا مضمواً عينياً ثابتاً قابلاً للملاحظة العلمية .

فالايديولوجيا هي دائماً ايديولوجيا طبقة محددة ، ولا وجود لايديولوجيا لا طبقية في مجتمع طبقي ، فهي إذن لم تعد سراً أو طيناً سطحيّاً فوق التاريخ ولا تجلياً لـ «فكرة مطلقة» أو لـ «روح الشعب» بعد أن أصبحت ببساطة وجهة نظر محددة لطبقة محددة ، فـ «أفكار الطبقة السائدة هي الافكار السائدة» و «الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي أيضاً القوة الروحية السائدة» و «الطبقة التي تملك وسائل الانتاج المادي هي أيضاً التي تملك وسائل الانتاج الفكري» أي أن «الافكار السائدة هي التفسير الفكري عن العلاقات المادية السائدة» انها أفكار سيادة الطبقة (ماركس وانجلز الايديولوجيا الالمانية) السيادة المادية للطبقة على سيادة أفكارها ولا عكس . فمع تلاشي سيطرة المادية للطبقة تلاشى حتى سيطرتها الفكرية ، وحين تستمر الافكار بعد زوال سيادة الطبقة التي اتبعتها فإنها لا تستمر بصفاتها أفكاراً سائدة .

أما عن التعارض الذي يبدو بين شمولية الايديولوجيا وبين أساسها

الطبقي الخصوصي فإن الماركسية لا ترى في ذلك خدعة تماماً لأن الطبقة الصاعدة التي تعطي أفكارها صفة الشمول ، تصور نفسها فعلاً لا طبقة بل مثلاً لكل المجتمع ، وهذا التصور ليس كاذباً لأن مصلحة هذه الطبقة تكون في البداية مرتبطة بالمصلحة المشتركة لكل الطبقات غير السائدة ، وخصوصيتها لا تبدأ بالظهور إلا حين تشرع في التحول من طبقة صاعدة إلى طبقة حاكمة وتستشهد الماركسية وايدولوجيا البرجوازية الصاعدة في القرن الثامن عشر كمثال على طموح الفكر الطبقي إلى الشمول ، فقد بشرت تلك البرجوازية بفكرة «الإنسان العالمي» و «العقل الشمولي» ولكن مفكري القرن الثامن عشر الكبار شأن أسلافهم - كما يقول انجلز - لم يكن بإمكانهم أن يتجاوزوا الحدود التي رسمها لهم عصرهم . وتقدم الأخلاق أوضح مثال على نسبة الايدولوجيا وطبقتها ، على الرغم من أن الأخلاق هي أكثر مظاهر الايدولوجيا إدعاء للإطلاق والشمول والخلود ، فالأخلاق لا تكون أخلاقاً إذا لم تكن عامة ، وإذا لم تكن موجهة إلى كل الناس . ومع ذلك فإن الأخلاق لم تكن يوماً كذلك ، فأفكار الخير والشر مثلاً تتقلب وتختلف وتتناقض من عصر إلى آخر ومن مكان إلى مكان . يقول انجلز : إن العصر الحديث وحده يشمل على ثلاث نظريات أخلاقية كبرى تنافس فيما بينها في تحديد مفهوم الخير والشر وهي : أخلاق القرون الماضية المسيحية الاقطاعية ، والأخلاق البرجوازية الحديثة وأخلاق المستقبل البروليتارية وفي المجتمع الحديث ثلاث طبقات : ارستقراطية اقطاعية وبرجوازية وبروليتارية ولكل منها أخلاقها الخاصة ، ويستنتج انجلز من ذلك : أن البشر يستقون عن وعي أو لا وعي أفكارهم الأخلاقية من الشروط المادية لوضع طبقتهم . وبما أن المجتمع يتطور عبر التناقضات الطبقيّة فلا بد أن تكون الأخلاق دائماً نسبية . ومعنى ذلك أنها نسبية وإن محاولة افتراض قانون أخلاقي أبدي ، محاولة باطلة من أساسها ، دون أن تعني النسبيّة إنكار التقدم التاريخي ، وإذا كانت الأخلاق الأكثر صحة هي التي تشمل على أعظم قدر من العناصر الدائمة : فإن أخلاقاً إنسانية تعلو على التناقضات الطبقيّة ومخلفاتها لن تكون ممكنة إلا حين تزول التناقضات والتعارضات من الحياة العملية فعلاً .

الايديولوجيا طبقية ، والطبقة ليست مقولة ساكنة ولا أبدية والتاريخ
الانساني ليس تاريخ طبقة بل تاريخ مجتمع أي تاريخ صراع الطبقات التي تشكل
ذلك المجتمع وليست الطبقات في الصراع كائنة بل هي تتكون : تولد وتنمو
وتنضج وتزول وكذلك ايديولوجياتها . فما هي وظيفة الايديولوجيا من وجهة
النظر الصراع الطبقي إذن ؟

لا بد في مجتمع الاضطهاد الطبقي للعنف أن يلعب دوراً محدداً ، وإن كان
المجتمع لا يقوم على العنف والا استحالة قيام المجتمع . فالمجتمع بملاقاة
الاجتماعية والحقوقة المحددة لا بد أن يحظى بقبول قسم كبير من أعضائه
قبولاً ذاتياً والا لما قامت مجتمعات ، والسؤال هو كيف يتوصل المستغلون
والمضطهدون والمحتكرون للسلطة ولتتاج عمل الآخرين ، كيف يجعلون الاضطهاد
مقبولاً من قبل المضطهدين ؟ إذا كان الجواب هو العنف ، فإن العنف لا يستخدم
الا في الازمات لصيانة العضوية الاجتماعية أما في الفترات العادية فإن العنف
المحض المكشوف بكشف واقعة الاضطهاد ويعريها ويجعل العقد الاجتماعي
مستحيلاً . لهذا لا بد للعنف (شأن الاضطهاد الطبقي) من أن يكون مقنعاً ،
مسهماً ، متبسطاً كما يكون مقبولاً وهنا يجيء دور الايديولوجيا التي تستر
عري الاضطهاد والعنف وتترزع الاعتراف الذاتي ، حيث تكون وظيفة
الايديولوجيا أن تسمي الاشياء بغير أسمائها ، تعطيها أسماء سامية تغلفها بضباب
يمنع شفافيتها ، ويتجلى ذلك في الاقتصاد والاخلاق .. الفيلسوف غريبا الذي
يدعو المتجبن أن يملأوا ليطعموا الاغنياء العاطلين طالما أن وظيفة هؤلاء هي
الوظيفة نفسها المعدة تجاه الذراعين وشبه أفلاطون الفلاسفة بالرأس والحراس
بالصدر والشعب بالأجزاء السفلى من الجسم وأغنية بوروشا «الإله البراهماني»
تقول عن الطبقات الاجتماعية الأربع : أن الكهنة ولدوا من رأس الإله بوروشا
والنبلاء المحاربين من ذراعية ، والفلاحين من فخذيه والعبيد من قدميه .

فالاخلاق مثلاً (وهي لا تقل عن الاقتصاد اغراقاً في التسويه الايديولوجي)
تغلف واقعة الاضطهاد بضباب التضحية وتعلم المضطهدين ضرورة التضحية
مقابل ما سيحصلون عليه من مكافأة في العالم الآخر وهي بالوقت قصه تعفي

المضطهدين من دفع المكافآت الآن ، على أساس انها تلي حاجه المضطهدين (نفسياً) إذ تصعد بؤسهم الواقعي الى سمو أخلاقي وتعطيهم وهم الحرية فلا تعود التضحية اكراهاً وفرضاً من خارج وانما اختيار ذاتي ، كما أن المضطهدين بحاجة الى هذا الوهم الايديولوجي من أجل تمويه واقعة الاضطهاد المكشوف الذي يتنافى مع الحدود الدنيا من الكرامة الانسانية .

إن عجز الانسان عن مواجهة الاضطهاد وكونه مكرهاً على قبوله فإن مقتضيات كرامته تقتضيه ألا يراه على حقيقته وهنا تكون حاجته الى الايديولوجيا التي يقدمها له مضطهديه . وللمضطهدين أيضاً كرامتهم الانسانية لا سيما اولئك الذين لا يقرون بينهم وبين أنفسهم أنهم مجرد جلادين ولهذا فإنهم بحاجة كذلك الى تمويه واقعة الاضطهاد والايديولوجيا هي التي تلي هذه الحاجة ، إن الايديولوجيا لا سيما حين تكون برداء أخلاقي أو ديني تهب الجميع تلك الطمأنينة النسبية حين تلي حاجاتهم الروحية ، فالايديولوجيا الاخلاقية مثلاً لا تخص البؤساء وحدهم على التضحية بل تطالب المؤثرين أيضاً فتيح بذلك للجلاد أن يظهر بمظهر المحسن الذي يجب الخير للآخرين ويفعله ولكن بشمن هو استمرار قبولهم بشروطه وبالطبع فإن هذه «التضحيات الفردية» لا تخطر ببال اولئك الا في أوقات الازمات .

وهكذا تعكس الايديولوجيا للطبقة السائدة من وجهة نظر صراع الطبقات :
١ - صورتها عن ذاتها ولذاتها وهي صورة فاتنة تبعث فيها العجب في أعظم الاحيان
٢ - صورتها عن ذاتها تقدم للطبقات الاخرى لكي تبجل وتعظم
٣ - صورة عن الطبقات الاخرى تحط من قيمتها في نظر نفسها وتحضها على الاستسلام لمصيرها حتى قبل المعركة أو حتى بدون معركة على حد قول هنري لوفيفر .

فايديولوجيا المجتمع الاقطاعي عكست : ١ - صورة الاقطاعيين في نظر أنفسهم كفرسان
٢ - صورتهم في نظر الطبقات الاخرى كنبلاء وسادة .
٣ - صورة الطبقات الاخرى كلقنان ورعاع .
وايديولوجيا البرجوازية عكست : ١ - صورة البرجوازية في نظر نفسها

كحاملة للعقل الانساني وحامية لمبادئه في تنظيم المجتمع ٢ - صورتها في نظر الطبقات الاخرى كراعية للحرية الانسانية وقيمة على الخير والتقدم .
٣ - صورة الطبقات الاخرى كعمال (طيين أو سينين ، منضبظون أو مشاغبون)

تابع ماركس هجاء الايديولوجيا الذي كان نابليون قد بدأه وإن كانت دوافع ماركس مختلفة تماماً ، إذ لم يكن مصدرها «الايديولوجيا» انما عجز الايديولوجيا نفسها عن التأثير في الواقع . فإن الايديولوجيا الالمانية ، أي في شكلها الالمانى بوجه خاص كانت تمثل فن الهرب من آكواخ الواقع الى قصور الافكار والتصورات ، فقد كانت ألمانيا أسبق الامم الاوربية في دخول عصر الحركات الديمقراطية والقومية (في منتصف القرن التاسع عشر) ولكنها كانت أكثرها تخلفاً في انجاز الثورة الديمقراطية والقومية . وربما كانت أسبقيتها هي سبب تأخرها ، فانطلاقتها الديمقراطية والقومية المبكرة في بداية القرن السادس عشر (الاصلاح اللوثرى وحرب الفلاحين) قد استهلكت قواها التقدمية، كما أن قمع حرب الفلاحين عام ١٥٢٥ قد ترك جراحاً عميقة فاستسلمت لـ «البؤس الالمانى الذي خيم كاللعة ولكن في الوقت الذي كانت فيه المانيا ترزح تحت وطأة بؤسها المادي الاقتصادي والسياسي وتتخلف عن مواكبة الامم الاوربية الاخرى في قفزاتها الديمقراطية البرجوازية ، فإنها سبقت هذه الامم جميعاً في الانتاج الادبي والفني والفلسفي وظهرت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر عبقریات : شيلر وغوته في الادب وباخ وهاندل في الموسيقى ، ولاينتز وكانظ وليسنج ثم هيغل ، فكان المثقفين قد آثروا «الهرب من الواقع الخاق ليلتجئوا الى عالم المثل الاعلى» (بوتيجيلي) وكان «النقص في التطور التاريخي قد وجد معادله في فرط التطور الايديولوجي والنظري» (التوسر) وكان ماركس قد أدرك أن فرط التطور الايديولوجي كان تعويضاً عن نقص تطور المانيا التاريخي السياسي الاقتصادي فقال : «لقد سار تجريد الفكر وتساميه المتكبر جنباً الى جنب مع ضيق الواقع الالمانى وثقافته» فما يحققه الانجليز على صعيد الاقتصاد والفرنسيون على صعيد السياسة يكتفي الالمان بتنظيره ، فكان «الفلسفة الكلاسيكية الالمانية هي المعادل المثالي للاقتصاد السياسي

الانجليزي وللأستراكية الفرنسية» وهكذا كان ماركس يعدّ الايديولوجيا تاريخ ألمانيا بالفعل ولكنها تاريخها المعكوس وان التطور النظري الألماني هو «تطور ايديولوجي متلب ليس له صلة بالمشكلات والأشياء الواقعية التي يعكسها» و «لما لم يجد الهيجليون الشباب لدى البرجوازية الألمانية الدعم الثوري الذي لاقاه الموسويون الفرنسيون لدى البرجوازية الفرنسية ، وجد هؤلاء الهيجليون أنفسهم مكرهين على أن يظلوا حركة ايديولوجية» (اوغست كورنو) . ف «في غياب طبقة اجتماعية قادرة على صياغة مطالبها السياسية بوضوح ، لا يمكن خوض النضال الا على صعيد الايديولوجيا» (بوتيجلي) .

وفي هذه الفترة أي الفترة التي تحولت فيها الايديولوجيا الألمانية الى بديل للواقع انفصل ماركس الشاب عن الهيجليين اليساريين متجهاً نحو العمل السياسي وقد كرس قطيعته مع اليسار الهيجلي في «العائلة المقدسة» ثم «الايديولوجيا الألمانية» وبدأ هجاءه للايديولوجيا بنقد جماعة النقد النقدي (أي اليسار الهيجلي) فحين انطلق هؤلاء من الشق الثاني من اطروحة هيجل مؤكداً أن العقلي هو وحده الواقعي فحددوا مهمة الفلسفة بأنها مهمة نقدية وحيث كان الوضع في ألمانيا يمثل اللاعقل فقد كان نقد مؤسسات الأرض من أسس وظائف العقل ومن هنا توند لدى الكثيرين منهم «الوهم بأن الثورة لن تحدث على صعيد الوقائع ، بل في الضمائر ، وقد كتب برونو باور أحد زعماء الحركة الهيجلية الشاب ١٨٤١ رسالة يقول فيها : «ان النظرية الآن هي أقوى أشكال العمل ، وليس باستطاعتنا التنبؤ بالكيفية التي ستصبح فيها عملية» وهذا معناه أن الغاء الوضع القائم يمكن أن يتم على صعيد النظرية وحده ، وان حركة النقد يمكن أن تكون منفصلة عن الحركة السياسية والاجتماعية ، وقد نشر الاخوان برونو وادكارباور في صحيفتهما «الجريدة الادبية» عام ١٨٤٤ مقالا جاء فيه : «ان النقد لا يتخذ موقفاً ولا يريد أن يؤلف حزبا ، ان النقد متوحد .. متعال على كل شيء» .

إن هذه الثورة النقدية ، كشفت الأصول الطبقة البرجوازية للهيجليين الشباب وكشفت في الوقت نفسه نزعتهم النخبوية وتعاليمهم على الجماهير

وازدراءها ، فقد أعلن برونو باور انه «كان محكوماً سلفاً على الاعمال الكبرى في التاريخ بالفشل وبعدم دوام التأثير لان الجماهير تحست لها ، أما اليوم فإن الفكر يعرف أين ينبغي عليه أن يبحث عن خصمه الاوحد : في لفظة الجماهير وأوهامها وخمولها ..»

وبهذا (النقد ووظيفته وحدوده) يفسر انفصال ماركس عن الهيجليين انشباب منذ المرحلة التي كان ما يزال فيها ديمقراطياً راديكالياً أي قبل أن يصبح ماركس ماركسياً ، إذ سجل تقدماً مطلقاً (لا نسبياً) على مثالية النقاد النقديين بتأكيده على أن «سلاح النقد لا يفني عن نقد السلاح ، وان القوة المادية لا يمكن قهرها بغير القوة المادية» وبقوله : «ان النظرية تصبح قوة مادية عندما تستحوذ على الجماهير» بدلا من تعالي الهيجليين الشباب على الجماهير وازدراءهم لها . إن ماركس لم يرفض مشروعهم في «اصلاح الوعي» إلا بالقدر الذي أراد فيه هذا المشروع أن يكون بديلاً لاصلاح المجتمع نفسه ومن هنا تفهم موقف ماركس ونقده لنقد الدين . لان الهيجليين الشباب تصوروا أنهم بانجازهم نقد الدين قد انجزوا نقد العالم وتصوروا أنهم بفضح الافكار الدينية السائدة قد دمروا النظام الاجتماعي السائد فعلاً . أي أن النقد الديني كان نقداً ايديولوجياً برأي ماركس وان النقد الايديولوجي وان كان ضرورياً فإنه غير كافٍ فالايديولوجيا ، من حيث انها وعي كاذب ، لا تغادر مسرح التاريخ بمجرد نقدها من وجهة نظر نظرية أو ايديولوجية ، انها لن تغادره ما لم تتغير الاوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تجعل البشر بحاجة الى الايديولوجيا بوصفها وعياً كاذباً . أي مادامت الايديولوجيا تلبي حاجة واقعية للبشر فإن نقدها لا يكتمل إلا بنقد العالم الذي يولدها أو نقصه ، فالدين كمظهر مكثف من مظاهر الايديولوجيا يلبي حاجة انسانية واقعية طالما أن الدين هو «النظرية العامة لهذا العالم .. منطق في شكل شعبي .. والكآبة الدينية تعبير عن الكآبة الواقعية من جهة واحتجاج على الكآبة الواقعية من جهة ثانية . ان الدين تهيدة الخليفة المضطهدة .. روح شروط اجتماعية نفيت عنها الروح» (ماركس . نقد فلسفة الحق الهيجلية) .

ان الاستلاب الديني هو نتيجة الاستلاب الانساني وليس العكس ، الدولة والمجتمع ينتجان الدين ذلك الوعي المعكوس للعالم ، لانها هما نفسها عالم معكوس . ان الدين هو «التحقق الخيالي للكائن الانساني لان الكائن الانساني لا يملك واقعاً حقيقياً» (المصدر نفسه)

«لا نبحث عن سر اليهودي في دينه ، بل لنبحث عن سر الدين في اليهودي الواقعي» (المصدر نفسه) . وقد قيل ان الفترة الاساسية في تطور ماركس الشاب (بين ١٨٤٢ — ١٨٤٥) هي فضاله للتحرر من الاوهام الايديولوجية وعودته الى اشياء التاريخ الواقعية ، وقد جاء ذلك التحرر على هيئة هجاء يصف الايديولوجيا بما يلي :

— ان الايديولوجيا وهم . والايديولوجيون هم فئة من الناس تملك ، نتيجة تقسيم العمل الى مادي وفكري ، الكثير من أوقات الفراغ لتخصص في فن صناعة الاوهام لحساب الطبقة التي تقدم لها ما تحتاجه . ويبدو أن ماركس في تلك المرحلة قد بنى نظرية فيورباخ عن الايديولوجيات ، أي النظرية التي تقول ان «الايديولوجيات الدينية أو الزمنية هي في الغالب محاولات لايجاد تعويض مثالي عن البؤس الواقعي» .

— الايديولوجيا وهم معكوس لانها وليدة عالم معكوس .

— إذا كانت الايديولوجيا امتداداً مثالياً ومعكوساً لعلاقات البشر الواقعية ،

فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة بل ان الحياة هي التي تحدد الوعي .

— الايديولوجيا لا تغير العالم بل تغير تفسير العالم .

ان هجاء ماركس للايديولوجيا الالمانية لا يعني أن تحرره من ضبابها هو تحرر من الايديولوجيا بشكل مطلق ، بل ربما أمكن القول إن تحرره من الايديولوجيا في الاربعينات كان تحرراً ايديولوجياً بدليل أن اللغة التي تقد بها الايديولوجيا كانت لغة ايديولوجية ، فلم يكن تصور ماركس في الاربعينات عن الشيوعية ، تصوراً علمياً بل فلسفياً ووصل ماركس الى الشيوعية عن طريق المذهب الانساني الموروث عن الفلسفة الكلاسيكية الالمانية وعن المذاهب الاشتراكية الطوباوية قبل أن يصل اليها عن طريق الاقتصاد السياسي . وهذا

ما يعنيه قول انجلز : «لولا الفلسفة المثالية الالمانية لما وجدت قط الاشتراكية العلمية» وعندما كان ماركس يعارض «في الايديولوجيا الالمانية» «الاشباح» و «الاطياف» وغيرها من العبارات التي كان الهيجليون الشباب يسمونها : الانسان والواحد ووعي الذات وروح الروح فإن معارضته ظلت تعتمد على مقولات فلسفية مثل : الانسان الواقعي والانسان العيني والانسان الشامل ... ولم تكن الشيوعية في نظر ماركس حتى تاريخ كتابه «الايديولوجيا الالمانية» سوى مثل أعلى ينبغي على الفلسفة أن تحققه في العالم . وفي تلك الفترة ، كان تمييز ماركس بين الفلسفة والايديولوجيا تمييزاً حاداً ، حيث كانت الفلسفة عنده رأس العالم ، والايديولوجيا مجرد ثروة فارغة طفيلية تمشي على هامش الفلسفة «ان الايديولوجيا هي شعوذة الفلسفة ونسبتها اليها كنسبة الهيجلين الشباب الى هيجل ، وماركس لا يحتج على الفلسفة الا حين تنطوي على ذاتها وتأبى أن تزج نفسها في الوقائع اليومية أي أن ماركس كان نصيراً متحمساً للفلسفة ولكن الفلسفة الملتزمة وذلك بالمعنى الذي قصده في افتتاحية «صحيفة كولونيا» من قوله : «ان الفلاسفة لا يبتسون كالفطور ، وانما هم ثمار عصرهم وشعبهم .. لان الروح التي تبني الاقظمة الفلسفية في دماغ الفلاسفة هي نفسها الروح التي تبني السكك الحديدية بأيدي العمال . ان الفلسفة لا توجد خارج العالم كما أن الدماغ لا يوجد خارج الانسان .. وجعل ما هناك أن الفلسفة قد احتكت بالعالم عن طريق الدماغ قبل أن تلمس الارض بقدميها ...» (العدد ١٧٩ ، ١٨٤٢) .

ويؤكد ماركس مراراً حاجة العالم الى الفلسفة ، فإذا كان العالم يحرق الفلسفة من مجانيتها فإن الفلسفة تحرر العالم من لاعقلانيته . والفلسفة بدون العالم كالجسم دون قدمين والعالم بدون الفلسفة كالجسم دون رأس والفلسفة حين تحرر العالم من اللافلسفة فإنما تحرر نفسها من نقصها . والعالم بتحريره الفلسفة من نقصها فإنما يحرق نفسه من الفلسفة ، بمعنى رفض الفصل بين النظر والعمل بأية صورة .

ان مبرر وجود الفلسفة هو نقص العالم وان وظيفة الفلسفة هي أن تحدد

للعالم الناقص كيف يكون كاملاً ومادام في نقص فإن صوت الفلسفة الاحتجاجي سيعلو ويرتفع وبهذا المعنى الذي يتردد كثيراً فسي بحث ماركس (الخلاف بين ديومقريطس وابتقور) (المختارات ١م ص ٢٤) يمكن القول إن ماركس يقول بنهاية عصر الايديولوجيات •

والقوة المادية القادرة على تحقيق الفلسفة هي الطبقة (البروليتاريا) التي يتجسد فيها نقص العالم أي أن الطبقة التي تن تحت وطأة العالم الناقص هي صاحبة المصلحة في تحريره من نقصه ، تحريراً شاملاً لان عذابها شولي وأغلاها شولية وهي لا تستطيع أن تحرر نفسها الا إذا حررت الكل ، كل المجتمع ، كل الطبقات على نحو ما يتردد في «نقد فلسفة الحق عند هيجل» •

«تجد الفلسفة في البروليتاريا أسلحتها المادية كما تجد البروليتاريا في الفلسفة أسلحتها الفكرية» وقد نظر الى التضامن بين الفلسفة والبروليتاريا بثابتة حجر الزاوية في تطور ماركس الفكري ، في مرحلة الشباب التي أعطى فيها الايديولوجيا ذلك المعنى السلبي ، كما نظرت الى تطرف ماركس في هجاء الايديولوجيا في نهاية مرحلة الشباب بثابتة رد فعل منطقي لتطرفه في مديحها في بداية مرحلة الشباب ، وان تطور ماركس من مرحلة الشباب الى مرحلة النضج أي من الشيوعية الفلسفية الى الشيوعية العلمية تميز باعادة النظر في موقفه الايديولوجي (الهجاء أو المديح) الى موقف التحليل والنقد الذي يتم بتعميق جدلي للعلاقات بين الحياة والوعي يتجاوز صياغات «الايديولوجيا الالمانية» •

فلم تعد الايديولوجيا وهماً كما في «الايديولوجيا الالمانية» وانما هي جزء من بنية المجتمع ولها وظيفة اجتماعية محددة كما جاء في «مقدمة نقد الاقتصاد السياسي» حيث يحلل المجتمع الى بنية تحتية وبنية فوقية (ايديولوجيا) ليحدد تركيبه في مفهوم أشمل هو «البنية» بصفتها محصلة عينية للجدل بين البنتين • إذا كانت الايديولوجيا تشكل جزءاً من بنية المجتمع فمعنى ذلك انها تتمتع بشيء من الاستقلال الذاتي وهذا يخالف ما جاء في «الايديولوجيا الالمانية» من أن الوعي (الايديولوجيا) ليس له تاريخ أو تطور أو استقلال نسبي •

وماركس يعترف فعلاً بهامش من الاستقلال النسبي للايديولوجيا في ملاحظاته عن الفن الاغريقي القديم في مقدمة «نقد الاقتصاد السياسي» التي كتبت عام ١٨٥٧ حين يقول ان الفن مرتبط بالشروط الاجتماعية لنشأته والصعوبة «ليست في أن نفهم أن الفن الاغريقي والملحمة مرتبطان ببعض أشكال التطور الاجتماعي وانما ان نفهم أن الفن ما يزال يقدم لنا متعة جمالية ٠٠ حتى بعد زوال الشروط الاجتماعية التي ولد فيها» .

والفلسفة بصفتها أكثر مظاهر الايديولوجيا تجريداً هي كذلك أكثرها تعالياً على قانون السببية الميكانيكية ولها درجة كبيرة من الاستقلال الظاهري عن القاعدة الاقتصادية المادية ، فتأثير العامل الاقتصادي هو تأثير غير مباشر وهو إذن شرط من الدرجة الثانية ، وانجلز يؤكد التضامن اللامباشر بين العامل الاقتصادي والفلسفة فيقول : « إن الانعكاسات السياسية والحقوقية والاخلاقية لها التأثير الاهم على الفلسفة » فإذا كان ماركس وانجلز قد قاما بنفي وجود أي تطور أو تاريخ للايديولوجيا في «الايديولوجيا الالمانية» فإن انجلز فيما تلا من كتاباته قد أكد على العكس أن الايديولوجيا لا تكتسب صفة الايديولوجيا الا إذا أتيح لها نوع من تطور مستقل لا يخضع لغير قوانينه الذاتية ، وامكانية التطور الذاتي تأتي من كون المادة الايديولوجية تتاجاً ذهنياً قابلاً للتوارث وقابلاً بالتالي لان يحيا حياة مستقلة في الظاهر ، كما أن انجلز يميز بين مضمون الايديولوجيا وشكلها المستقل وبهذا المعنى تكون الايديولوجيا قابلة للتفتح بالاستقلال الذاتي الحقيقي ، وهناك من الايديولوجيات ما يتقدم فيها الشكل على المضمون وبالتالي تكون درجة استقلالها (النسبي) أكبر ، مثل الفنون التي يكون فيها الشكل الجمالي محدداً للمضمون كالرسم والموسيقى .

إن الايديولوجيا فاعلية على ذاتها وعلى القاعدة الاقتصادية فجميع مظاهر الايديولوجيا (الفلسفة والدين والادب والحقوق والسياسة و ٠٠٠) يؤثر بعضها على بعض وهي بمجموعها تؤثر على الوضع الاقتصادي .

فإذا كان ماركس في فترة هجاء الايديولوجيا قد رأى في فرط تطور الحس النظري الالمانى استلاباً وتعويضاً عن البؤس الواقعي ، ليشير الى عجز الفلسفة

عن تغيير الواقع وإذا كان قد أقام نوعاً من التعارض الميكانيكي بين فهم العالم وبين تغييره ، فإن إعادة تقويم الايديولوجيا في ضوء المادية التاريخية قد أعادت للنظرية اعتبارها بصفتها لحظة أساسية في فهم العالم وتغييره في آن معاً .

كارل مانهايم (١٨٩٣ - ١٩٤٧) والايديولوجيا

تحتل الايديولوجيا ، لا سيما في مجال قضايا الوعي المجتمعي ، باهتمام كبير ، في المؤلفات والمجلات والمؤتمرات الدولية ، الفلسفية والسياسية ، وذلك لما لها من تأثير في وعي الناس وسلوكهم وصراعاتهم الطبقة ، فإن رغبة الرأسمال الاحتكاري في السيطرة على تفكير الناس الذين تزعزعت ثقتهم بأسس الايديولوجيا البرجوازية ، تقود الى تشديد الضغط الايديولوجي والنفسي عليهم ، إضافة الى الصراع الايديولوجي المستمر بين النظامين الاجتماعيين المتناقضين (الاشتراكي والرأسمالي) والنمو الجديد لايديولوجيات حركات التحرر الوطني في دول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية والطابع الانساني والبربري الفاشي العنصري الذي تتسم به ردود الدول الرأسمالية على ايديولوجيات التحرر الوطني وما تعكسه هذه الايديولوجيات بين مواطني البلدان الرأسمالية من توتر وخوف وقلق .

وقد فر مانهايم مسألة العلاقات المتبادلة بين الايديولوجيا والمجتمع وبين الايديولوجيا والعلم تفسيراً لا يخرج بمجمله عن وجهة النظر البرجوازية الليبرالية فاعتبر تفسيره بمثابة رد على المفهوم الماركسي لدور الايديولوجيا في المجتمع .

فالعلم - عند مانهايم - موضوعي ، حيادي ، لا يترف بالعواطف في حين تظل الايديولوجيا متحيزة ، طبقية ، ذاتية تشوه العلم الحقيقي المتعلق بالواقع . وقد ظل هذا المفهوم سائداً الى أن أصبح الاساس في نشوء الكثير من النظريات الحديثة وفي مناقشة أفكار علماء الاجتماع من نمط (بل وليست وغيرهما) .. فقد نظر (مانهايم) الى علم الاجتماع بصفته نظرية حديثة للمعرفة والنظريات

المجتمعية وأراد وضع نظريته مقابل علم الاجتماع التجريبي الذي تطور تطوراً كبيراً في فترة ما بين الحربين العالميتين .

ان أبرز ما يميز أعمال مانهايم ، محاولته ، توضيح الموقع التاريخي للمثقفين ، ومعالجة الارتباط الوظيفي لوجهة نظرهم بفئات اجتماعية مختلفة ، وكذلك فصله بين المعرفة العلمية الطبيعية والمعرفة المجتمعية واختلاف نمط المعرفة التي يمثلها كل من العلمين . حيث تهدف العلوم الطبيعية الى معرفة العام الضروري القانوني ، وبالتالي التعميم والتعبير الاجمالي عن ظواهر وعمليات

يفرق مانهايم بين نوعين من الفكر الاجتماعي المشوه : الايديولوجيا واليوتوبيا تنقسم الايديولوجيا الى تعبير ايديولوجي انعزالي والى تعبير جماعي يأخذ الانسان بالنوع الاول ، عندما تنظر فئة اجتماعية معينة الى أفكار الخصم وتصوراته على أنها تصورات تشوه الواقع بصورة واضحة ، هنا يمكن أن يشتمل الامر على قائمة طويلة من التشويه بدءاً من الكذبة المقصودة الى التحريف شبه الواعي ، وبدءاً من خداع الآخرين الى خداع الذات . أما تعبير الايديولوجيا «الجماعي» فيتم استعماله لوصف «الهيكل الفكري الجماعي الكامل» لفئة اجتماعية أو لمرحلة كاملة على انها «مشوهة» . ان جذور الانفصالية الايديولوجية ذات طبيعة ذاتية أو نفسية ، وتبدو الايديولوجية «الجماعية» حتمية بصورة موضوعية ، من خلال مجمل حياة العصر الاجتماعية والفكرية ، ويرى مانهايم أن الايديولوجيا تلائم مصالح الفئات الاجتماعية المسيطرة التي تتضمن المحافظة على الوضع القائم ، الا انها مصعدة وبالتالي فهي تحمل طابعاً محافظاً . ومن وجهة نظر الحتمية الاجتماعية للوعي فهي اما أن تكون تابعة أو غير واقعية ، أي أنها لا تتطابق مع النظام القائم المحدد للاشياء ، وتبدو الايديولوجيات ضرورية أيضاً من خلال عوامل لم تكن بعد قائمة في زمن نشوئها . أما النظريات الاجتماعية للفئات الاجتماعية المعارضة أو المضطهدة فإن مانهايم يصفها على انها يوتوبيا . فال يوتوبيات ثورية تهدف الى إزالة الوضع القائم ، الا انها أيضاً مصعدة وجودياً ، لانها ترى في السلوك أساساً لعوامل لا يتضمنها الوجود المتحقق في الوقت نفسه

يقول : تكمن مأساة الفكر الاجتماعي الانساني في أنه : إما أن يكون محتسماً من خلال الواقع الاجتماعي الذي لم يعد يوجد ، حيث تتعامل مع الفكر الايديولوجي أو من خلال الواقع الاجتماعي الذي لم يوجد بعد حيث تتعامل مع الفكر اليوتوبي . أي ان تشويه الواقع الحقيقي وتفريغه ، قائم في كل الحالات ولما كان مانهايم يصف كل وجهات النظر وكل التصورات دونما تمييز على انها «أفراغ للواقع الحقيقي» فإنه يقضي بذلك بنفسه على مقولته الاساسية حول الحقنة الاجتماعية للعلم . فالمعرفة تصبح هكذا وفي جميع الحالات معرفة مفرغة . أما الشيء الصحيح فهو حقيقة أن هناك مصالح لفئات وطبقات اجتماعية معينة تشكل في حقيقتها عاملاً لافراغ المعرفة الصحيحة للواقع . ان مانهايم يتوصل الى النتيجة ، غير المثبتة ، بأن مصالح جميع الطبقات هي التي تحطم العلم وفي كل الازمان .

لا يجوز في رأي مانهايم ، بحث الوعي المجتمعي من مواقع طبقية واحدة ذلك أنه يتم في هذه الحالة تكوين ايديولوجية تحوي كل الاخطاء ونقاط الضعف التي يشتمل عليها مثل هذا النمط من الوعي .

لهذا نجد يقدم مقولته القائلة باستبدال ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة «بالعقيدة الايديولوجية» . يقول مانهايم « من خلال النظرية البسيطة حول الايديولوجيا » . تنشأ اليوم سوسيولوجيا المعرفة التي تهدف بشكل رئيسي الى تجاوز وجهات النظر الطبقية الضيقة . لا يشكل هذا تاريخاً فكرياً ايديولوجياً « بل تاريخاً ايديولوجياً اجتماعياً يتوجب عليه دون مراعاة التحزب » البحث اينما كان ، وبصورة خاصة ، في العوامل المتعلقة بأي وضع اجتماعي قائم . ان التاريخ القائم على الاجتماع سيطالب الانسان المعاصر باعادة النظر في مجمل أحداث التاريخ من خلال مفهوم جديد .

لقد اعتقد مانهايم أن سوسيولوجيا المعرفة ، تملك ، على أقل تعديل ، مقابل «النظريات الايديولوجية» بما فيها الماركسية ، ميزتين ، فهي تقدم أولاً حلاً لمأساة المعرفة الاجتماعية ، كما انها تنفي ثانياً التحليل المتحيز

«وحيد الجانب» وذلك انطلاقاً من حقيقة أن ميتودولوجيتها تستند الى مركب من التنبؤات المختلفة لوجهات النظر الطبقيّة المختلفة .

تبحث سوسيولوجيا المعرفة - على سبيل المثال - مسألة الدور الخاص للمثقفين في التوصل الى المعرفة الحقيقيّة للواقع الاجتماعي ، لقد اعتقد مانهايم بأن العلم الصحيح ممكن فقط في حالة واحدة ، وذلك عندما يتم وضعه من قبل ما يسمى بالمثقفين الذين يعملون بحرية ولا يرتبطون بأية مصالح اقتصادية أو سياسية أو غيرها ، ويقفون خارج الطبقات وخارج الصراع الطبقي . فهم ، يشكلون في رأيه ، فئة خاصة ومتميزة وذلك عندما تكون الحتمية الاجتماعية لفكرهم ضعيفة جداً ، نتيجة لذلك يمكنهم التوصل الى ما لا يمكن التوصل اليه من قبل الطبقات والفئات الاجتماعية الاخرى التي لها مصلحة عميقة في المحافظة على الامر الواقع أو ازالته من خلال رؤية شاملة ، يتم فيها تجاوز تناقضات وجهات نظر أية طبقة أو فئة واحاديثها . يدعي مانهايم أن المثقفين وحدهم هم في وضع يمكنهم من ايجاد «مركب» من مختلف النظريات الحزبية والتوصل بالتالي الى الحقيقة الموضوعية .

يقول مانهايم إن المثقفين في المجتمع الحديث ينحدرون عالياً من جميع الفئات الاجتماعية فالجامعات تستقبل أبناء البرجوازيين والبروليتاريا وسكان الريف والمدينة والكاثوليكين والبروتستانت وتقوم بصقلهم . ويتنوع جميع هؤلاء بصفة واحدة تربط فيما بينهم وهي العلم . «من وجهة النظر الطبقيّة ، يبدو متجانساً تبايناً شديداً الاخذ بهم كوحدة ، بينما توجد رابطة اجتماعية بين مختلف فئات المثقفين : أي التعليم الذي يربط بينهم بأسلوب جديد تماماً . ان التراث العلمي المشترك يؤكد على الاتجاه نحو نبذ الخلافات الموروثة الفئوية والمهنية وفي اطار التملك بينما يتوحد المتعلمون الافراد من خلال هذا العلم» .

ثم أن هذه الوحدة لا تؤدي الى عبادة متحجرة ، بل الى وحدة تكاملية تبنى فيها الخلافات النابعة من الاصل قائمة الى درجة معينة . «وكلما كانت الطبقات والفئات التي ينحدر منها المثقفون عديداً ، كلما كان مستوى التعليم

الذي يربطهم أكثر تنوعاً ومتعدد الاقطاب ضمن اتجاههم الواحد ، ان الافراد يسهون هنا ، بهذا القدر أو ذاك في جميع الاتجاهات المتنوعة المتصارعة . كل هذا يؤدي - حسب رأي مانهايم - الى تهية المقدمات نحو فكر حر غير متحيز ، والتعليم يزيل - ان لم يكن بشكل كامل ، فبقدر كبير - احادية النظرة الى العالم التي يعتنقها الفرد انطلاقاً من منبته الاجتماعي ونظام تربيته ... الخ ، بكلمات أخرى . ان التعليم يضعف المصلحة الطبقية والمعالجة المتحيزة لقضايا الواقع الاجتماعي ويأتي بمفهوم يتسم بالتنوع والشمول حول الواقع ، ان المثقفين يشكلون في النهاية ، كما يقول مانهايم ، فئة غير طبقية نسبياً وقادرة ، بل يتوجب عليها ايجاد المحصلة الكاملة لمختلف اتجاهات العصر ليس استنتاج مانهايم هذا الا وهم مثقف برجوازي - ليبرالي ، فلم يوجد ولا يمكن أن يوجد في تاريخ المجتمع أي علم اجتماعي مجرد عن المصالح ، فكيف يمكن وضع نظرية مجتمعية لا تلامس بهذا القدر أو ذاك مصالح الطبقات الموجودة ؟

أما فيما يتعلق بالالتزام الطبقي فهناك أمام المثقف امكانيتان : فهو اما أن يدافع عن مواقع الطبقة التي نشأ فيها ويضع عليه المكتسب بهذا القدر أو ذاك في مصلحة الطرح الواضح والملموس لمفاهيم هذه الطبقة أو أن ينتقل الى مواقع طبقة أخرى ويخدم مصالحها .

وقد تابع مانهايم في أعماله عدد من علماء الاجتماع (الاميركي ج.س روسيك ، مثلاً) وذلك بالتأكيد على أن كل ايدولوجيا هي وعي مشوه ، ونظام من الافكار التي لا تعكس الواقع ، بل تشمل نظرة أو نظرية تعالج الحقائق المتعلقة بالحياة الاجتماعية من وجهة نظر نموذج معين بغية ملائمة الواقع مع صورة موضوعة بصورة مسبقة من أجل اثبات صحة هذا النموذج ، فالايديولوجي لا يهتم بالمعرفة العلمية للحقيقة بل بنموذجه السياسي أو الفلسفي فقط . تشكل الايدولوجيا مركباً من الحقائق والادعاءات مرتبة بشكل يبرز نموذجاً معيناً ، ويدعي روسيك بوجود خلاف جوهري بين علم الاجتماع والايديولوجيا ، فالايديولوجيا مفعسة بالقيم حيث تتم رؤية الاعمال والافكار - كالنموذج -

على انها إما صحيحة أو غير صحيحة .. أما العلم فإنه يصف ويوضح ما هو قائم . انه لا يقول شيئاً عما يجب أن يكون ، انه يعترف فقط بالوقائع الفردية غير المتباينة وبالتالي : كل الايديولوجيات خاطئة لان الوعي الايديولوجي مرادف دائماً لهدف ذاتي .

الفلسفة والسياسة والايديولوجيا

كان الخلط بين النظرة الفلسفية والنظرة الايديولوجية الى السياسة (ولا يزال) سبباً لكثير من الالتباسات وعدم الوضوح ، فهناك - على ما يبدو - استحالة في إقامة تمييز قاطع يجمع عليه دارسو هذا الموضوع ، إذ يفترض وجود تصور معين لكل منهما ، وهذا غير موجود واقعياً ، فلا يوجد اجماع أو حتى شبه اجماع على تصورين منفصلين . وإذا حاولنا التمييز بين النظرة الفلسفية وبين النظرة الايديولوجية الى السياسة مثلاً ، دون التعرض الى مسألة اليقين الذي يمكن التوصل اليه (وهو ، على كل حال ، يقين يتميز بتعدد مضامينه) لاغترضنا صعوبات وصعوبات فليست النظرتان بالوحيدتين اللتين تتعرضان لبحث السياسة ، فهناك النظرة الدينية والنظرة الحقوقية والنظرة السوسيولوجية والنظرة النفسية والنظرة العلمية و ... الخ ولكل من هذه النظرات خصائصها وشروطها وبالتالي نتائجها الخاصة ، وان كانت النظرتان : الفلسفية و الايديولوجية ، هما الأكثر إثارة للجدل والاشد توتراً ، لا سيما في هذا العصر ، فقد حاولت سوسيولوجيا السياسة أن تستقل عن الفلسفة السياسية وتفرض نفسها كمنهج في السوسيولوجيا الوضعية . ولكن تبين أن ابتعادها عن الفلسفة ، قد شكل حاجزاً حجب وراءه التوجهات الايديولوجية العميقة التي تحيط بها وتحركها ما قاد الى الشك في امكان قيام سوسيولوجيا سياسية موحدة المبادئ والمناهج .

ولكن هذا لا يعني أن سوسيولوجيا السياسة غير قائمة ، بل يعني أن التداخل بين السوسيولوجيا والفلسفة والايديولوجيا في دراسة السياسة ، يحول

دون قيام علم سوسيولوجي سياسي مستقل عن روابط وعلاقات وحدة الفكر السياسي . والتصور الايديولوجي والتصور الفلسفي والعكس صحيح أيضاً ، فلا مجال للتفكير ايديولوجياً في السياسة دون المرور بسوسيولوجيا السياسة بل واستعمالها ، ولا يستطيع فليسوف السياسة تحديد مستوى تفكيره الخاص دون أن ينظر نظرة انتقادية الى ما تقدمه سوسيولوجيا السياسة كعلم وضعي ، من معلومات ودعاوى نظرية ، لهذا ، كان لا بد من التعمق في دراسة خصائص كل من النظرتين : الفلسفية والايديولوجية الى السياسة ، ويبدو أن الاعتراف بتمايز الوجهات أو المستويات أو المقاربات والعلاقات الجدلية ، فيما بينها ، يشكل شرطاً أساسياً لادراك طبيعة التعقيدات التي تسود الفكر السياسي ، كما يشكل المقدمة لدراسة تاريخ الفكر السياسي وتحديد المهمات المطروحة على صعيد البحث .

إن المسألة المطروحة على صعيد التمييز بين التصور الفلسفي والتصور الايديولوجي للسياسة ، لا تشتمل على كل العلاقات القائمة بين الايديولوجيا والسياسة ، كالدور الفعلي الذي تلعبه الايديولوجيا في السياسة العملية أو كالاستعمال الذي يجعل الايديولوجيا أداة من جملة أدوات السياسة . إن المسألة المطروحة هي كيفية تصور الفكر الايديولوجي للسياسة كظاهرة اجتماعية تاريخية وللأشكال التي تتخذها السياسة في الحاضر ولطريقة الوصول الى الحكم والمحافظة عليه ولهدف أو أهداف العمل السياسي وللعلاقة بين السياسة وسائر قطاعات النشاط الانساني . فلا يكفي مجرد وجود هذا التصور لكي تسمى الايديولوجيا سياسية بالمعنى الدقيق للعبارة . إذ يمكن أن يكون مرتبطاً بتصور أعمق وذو مرتبة أعلى في النظام الايديولوجي ، كما في الايديولوجيا القومية حيث يرتبط تصور السياسة بقضية الامة ، فالايديولوجية القومية لا تدور حول محور السياسة وإن كان لا بد لها من تصور معين للسياسة والدولة القومية ، ومشكلات الحكم . وبهذا المعنى ، تكون تسميتها ايديولوجية سياسية من باب التركيز على المضامين السياسي الذي تحمله ، أما الايديولوجية السياسية بالمعنى الضيق فهي التي يكون محورها الرئيس مستمداً من السياسة وقضاياها ،

كالإيديولوجية الديمقراطية ، الإيديولوجية الثورية ، كما أن الإيديولوجيا الاقتصادية تستمد موضوعها من الحياة الاقتصادية وقضاياها فإن إيديولوجيا العلم بين الإيديولوجيات الثقافية تدور على قضية العلم ودوره في الحياة الاجتماعية . وعليه فإننا نجد النظرة الإيديولوجية إلى السياسة في الإيديولوجيات السياسية ، بقدر ما تستطيع التخصص في مشكلات الحياة السياسية .

إن التمييز بين الإيديولوجيات السياسية بالمعنى الضيق والنظرة السياسية التي تحملها إيديولوجية شمولية كالإيديولوجية القومية تميز منهجي يفيد في ادخال مزيد من الدقة في تحليل الفكر الإيديولوجي ، ولكن ، في الواقع ، فلما نجد إيديولوجية سياسية خالصة . بسبب الارتباط الموضوعي بين ظاهرة السياسة وأشكالها وبين سائر الظواهر الإنسانية الاجتماعية وأشكالها ؛ ومن جهة أخرى تزداد فرص بلورة المضمون السياسي في الفكر الإيديولوجي بتدرج تقدم الوعي السياسي النظري والثقافة السياسية النظرية . ومن جملة المسالك التي يمكن أن يتبعها الوعي السياسي النظري لتوكيد نفسه ضد الطغيان الإيديولوجي ولتحسين نوعية الفكر الإيديولوجي السياسي نفسه التحليل النقدي للنظرة الإيديولوجية إلى السياسة .

هذا التحليل النقدي ضروري لتقدم الفكر السياسي في المجتمعات المعاصرة لأن وضع الفكر فيها يعاني من خلل كبير . بسبب سيطرة الفكر العقائدي سيطرة تامة أحيانا بحث يمنع انطلاق الوعي السياسي النظري وفقاً لمنطقه الخاص وإذا كان هناك من وجود للفلسفة السياسية وللوسولوجيا السياسية في الفكر السياسي وخاصة في المجتمعات النامية المعاصرة ، فإنه وجود مغلف بطبقات من الفكر العقائدي ومسخر في خدمة أهداف ومبادئ عقائدية ، دينية أو إيديولوجية . وعدم انطلاق الوعي السياسي النظري بحرية واندفاع ذاتي لا يؤدي إلى انكماش الفلسفة السياسية وضور الوسولوجيا السياسية وحسب بل يؤدي أيضاً إلى فقر الفكر السياسي العقائدي نفسه وضعفه ، وعليه فإن مصلحة الفكر السياسي العقائدي تقتضي بأن ينمو الوعي السياسي النظري بحرية وبحسب منطق نموه الخاص . ولكن ادراك هذا النوع من المصلحة

يستلزم استعدادات في الفكر العقائدي ويبدو أن شروط حصولها قلما تتوافر بصورة كافية .

النظرة الفلسفية الى السياسة :

يتحرك كل من الفكر السياسي الايديولوجي والفكر السياسي الفلسفي على مستوى مختلف عن الآخر على الرغم من الاشكال المتعددة للتداخل بينهما .
تتمحور السياسة الايديولوجية حول جماعة تاريخية محددة وتنطلق منها ، الى الآخرين ككل وتضع تصورهما للانسان في خدمة الجماعة التي تعمل لها .
أما السياسة الفلسفية فانها تتخذ من الانسان بصفته موجودا نوعيا ، موضوعا محوريا وتنطلق منه ، لكي تطبع الموجود التاريخي المحدد بطابع تصورهما للانسان بما هو انسان ، وفي هاتين الحركتين المختلفتين من حيث الجوهر والمتشابهتين من حيث الظاهر ، تكمن جدلية السياسة الايديولوجية والسياسة الفلسفية فلا الفلسفة تنكر لواقع تعدد الجماعات السياسية ، ولا الايديولوجية تنكر للصفة الانسانية التي تتجاوز الخصوصيات الجماعية ، ومن هنا ينتج ما نلاحظه من مضمون فلسفي في السياسة الايديولوجية ومن طابع الالتزام في السياسة الفلسفية . إلا أن الاختلاف في الموضوع الذي تعد السياسة محمولا له ، أي في الفاعل الذي تعد السياسة فعلا له ، يؤدي الى تباين عميق بين خصائص الفكر السياسي الايديولوجي وخصائص الفكر السياسي الفلسفي ، ولو كان الفكر السياسي الفلسفي فكرا موحدا منسجما عبر تاريخ الفلسفة ، لامكن تعداد خصائصه بصورة عامة ، كما تفعل عادة بالنسبة الى الفكر السياسي الايديولوجي ولكن الواقع هو أن الفلسفة السياسية جزء من كل ، أي انها تطبق لتحديد عام لمهمة الفلسفة على الحياة السياسية ، فالاختلاف بين الفلسفات السياسية تابع للاختلاف حول تصور مهمة الفلسفة ومنهجها . لذلك تواجه كل فلسفة سياسية طريقة التفكير الايديولوجية بحسب ما ترسمه لنفسها من مجال ومهمة ، مما يجعلنا على عرض خصائص الفكر السياسي الفلسفي من خلال عرض موجز للمذاهب أو للمدارس الفلسفية نفسها أو لبعضها على الاقل .

في المذهب الوضعي المنطقي : تكون مهمة الفلسفة مهمة تحليلية وحسب ، ولا يكون موضوعها عالم الواقع والتجربة ، بل عالم التعبير العيني أو اليومي عن الواقع أو التجربة . وهكذا تغدو الفلسفة تحليلاً منطقياً لمفاهيم اللغة العلمية أو اللغة اليومية وقضاياها وكشفاً عن مضامينها للتعرف على أنواع علاقاتها ، أنها باختصار نشاط من الدرجة الثانية ، أو لنقل هي درجة ثانية من النشاط الفكري . وإذا كانت تلك هي مهمة الفلسفة ، فإن مهمة الفلسفة السياسية لا تتمدى تحليل لغة العلم السياسي ، أو لغة السياسة العملية ، وتبيان بنيتها التصورية والمنهجية والمبادئ التي تقوم عليها .

إن فلسفة السياسة في الوضعية المنطقية نشاط نظري خالص ، محايد سياسياً ، وإن كان لا بد لها من التعرض لمعايير النشاط السياسي أو للنشاط السياسي من حيث هو نشاط معياري ، فإن التعرض يكون لمجرد التوضيح ، إذ أن قضية تعيين المعايير ، وما يتبعها من تقويمات وأوامر ، هي قضية اختيار ، ولا يملك الفيلسوف أي امتياز خاص لمعالجتها وحلها . فالتحليل الفلسفي لا يفضي إلى الأمر ، وكل ما ينتج هو عبارة عن توضيح لالتزامات الفرد أو الجماعة على الصعيد السياسي وتلك هي ثمرته . فإذا انصب التحليل الفلسفي على الدستور مثلاً ، فإنه يتميز عن تحليل القوانين بتركيزه على المفاهيم التي لا يمكن شرحها على الصعيد القانوني الخالص ، مثل مفاهيم : المسؤولية ، الواجب ، السلطة ، الحرية ، الخ ... فإذا تناول التحليل الفلسفي الديمقراطية كنظام ، فإنه يبين مستلزمات هذه الديمقراطية التي منها على سبيل المثال : وعي المواطن لحقوقه وواجباته ، إجراء الانتخابات والاستفتاءات ، المسافة بين النظرية الديمقراطية التي يتم العمل بموجبها وبين الوضع الاجتماعي القائم ، ولكن تبيان هذه المسافة بصورة محددة يعد تجاوزاً لأنه ليس من صلب التحليل الفلسفي ، وإن كان من الأشياء التي يطمح بوساطتها تقديم النفع العملي للمواطن أو للشعب في مجموعه .

وهكذا تفصل الوضعية المنطقية فلسفة السياسة عن العمل السياسي عملياً وينحصر معنى ما يسمى سياسة فلسفية ضمن حدود ما يمكن تسميته السياسة

المنطقية ، وترك الوضعية المنطقية مجال العمل السياسي لمختلف العقائد والاختيارات ، مكتفية لنفسها بما يمكن وصفه بدور المرشد المنطقي لا أكثر .

تفسر الايديولوجيا السياسية ، وتعين الغاية والهدف السياسي ، تحدد الاستراتيجية الاعداء والاصدقاء ، تلهب المشاعر وتستثير الهمم ، تدافع عن الحرية أو عن حق شعب معين في اقامة دولة ، تدافع عن الثورة ، تدافع عن الاستقلال الخ .. وكل هذا لا يعني الفيلسوف الوضعي المنطقي . لان صحة القضايا التجريبية أو خطأها التي تشتمل عليها النظرة الايديولوجية الى السياسة يتم تقريره في إطار العلم السياسي . وقيمة الاهداف التي تعلنها تتقرر في اختيار الشعب وممارسته ، والمبادئ العامة التي تبناها حول الانسان والسلطة والحياة والعالم ، هي اعتقادات لا يملك الفيلسوف التحليلي أية وسيلة لتسويتها أو رفضها إلا في حدود نشاطه التحليلي المنطقي ، ولا توجد مواجهة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بين النظرة الايديولوجية الى السياسة وفلسفة السياسة بحسب الوضعية المنطقية ، وإن وجدت فهي ليست مواجهة على صعيد الفاعل السياسي ، وبالتالي ليست مواجهة جذلية مباشرة ، وانما هي مواجهة غير مباشرة تدور حول كيفية التفكير السياسي ، بل حول كيفية التعبير السياسي . وفي الواقع ، يكشف التحليل المنطقي لنظرة الايديولوجيا الى السياسة عن الجوانب اللامنتقية والاصول اللاعقلية ، ويحمل (ضناً) دعوة الى عقلتها ، ولكن هنا يبرز سؤال كبير : هل تحليل المعاني التي تنطوي عليها نظرة الايديولوجي الى السياسة من الوجهة الوضعية المنطقية ، هو كل ما تستطيع الفلسفة أن تقوم به في مواجهة النظرة الايديولوجية الى السياسة ؟؟

الفلسفة الظاهرانية : هي أيضاً كالفلسفة المنطقية ، ترفض أن تتحمل مسؤولية تعيين الواجب السياسي ، ترفض أن تتكلم بلغة الامر والنهي ، لان مهمتها لا تشتمل على البحث عما يجب أن يكون أو عن القيم والغايات التي ينبغي للانسان تحقيقها في الحياة الفردية أو الجماعية ، ولكنها أيضاً لا تحصر مهمة الفيلسوف ، في الوصف والتحليل ، في نطاق اللغة .

يزعم الفيلسوف الظاهراتي ، أن الفكر الفلسفي قادر على تكوين معرفة عن

العالم الخارجي ، معرفة تكون متباعدة عن المعرفة العلمية التجريبية ، وتكون متباعدة عن المعرفة الميتافيزيقية التي كانت الفلسفة القديمة تسعى وراءها .
الموضوع الذي يدرسه الفيلسوف الظاهراتي هو الظاهرة نفسها ، كما تظهر في التجربة الانسانية ، كظاهرة الحب ، أو ظاهرة الموت ، أو ظاهرة الادراك ، أو ظاهرة الانفعال ، أو أية ظاهرة من الظواهر التي تنكشف للانسان في تجربته الواعية ، ولكن ما يبحث عنه الفيلسوف الظاهراتي ويتقصاه ، ليس أعراض الظاهرة وما يطرأ عليها من تلونات خصوصية وظرفية ، بل هو ماهية الظاهرة ، أي المقومات الاولى التي تجعل من الظاهرة شيئاً متباعدة بصورة قطعية عن غيره ، وبمعنى آخر يمكن القول إن الفلسفة الظاهراتية تزعم أن مهمة الفكر الفلسفي هي الوصف الموضوعي لماهيات الظواهر التي يعيشها الانسان في تجربته في العالم . وعليه فإن المعرفة الظاهراتية هي معرفة حقيقية كالمعرفة العلمية التجريبية بل هي أعلى وأكثر ثباتاً من حيث المرتبة ، ومن هنا ظهرت المواجهة بين النظرة الايديولوجية والنظرة الظاهراتية خارج مجال الغايات والواجبات وخارج مجال التعبير ، لقد ظهرت المواجهة في مجال ادراك حقائق العالم الانساني والوجود الانساني في العالم وتشارك هذه المواجهة النظرة العلمية التجريبية اشتراكاً ايجابياً وسلبياً ، وقد لا تكون المواجهة واضحة في جميع عمليات ادراك تجربة الانسان في العالم بالدرجة نفسها ، الا أنها ظاهرة تماماً في عملية ادراك تجربة الانسان السياسية .

التجربة في الفلسفة الظاهراتية : إن النتيجة الاساسية لتطبيق المنهج الظاهراتي على السياسة ، (بحسب جوليان فروند) هي أن السياسة بعد كيان من أبعاد الطبيعة الانسانية ، أي انها مثل العلم والفن والاقتصاد ، موجودة مع الانسان منذ أصبح انساناً ، وهي بهذا المعنى لا تشتق من غيرها ولا يمكن ارجاعها الى غيرها ، لأن الانسان هو الانسان كله منذ البداية ، وسيظل هو هو في المستقبل ، إذن هي ظاهرة ملازمة للانسان وباقية معه ، والمعطى الذي يجعل من السياسة بعداً كيانياً هو طبيعة الانسان ذاته أي طبيعته الاجتماعية أو هو اجتماعية الانسان ، بمعنى أن هذه الاجتماعية أصيلة في الانسان ، وهي تقتضي

أن يكون له نشاط دائم لتنظيم وإعادة تنظيم المجتمع ، فالسياسة من هذه الزاوية ظاهرة محايدة لوجود الانسان الاجتماعي ، ولكنها ليست متطابقة كلياً معه ، وماهية السياسة هي بالضبط مقوماتها الكيانية وهدفها ووسيلتها الخاصة ، أما المقومات فيردها (جوليان فروند) الى ثلاث مقومات : الامر والطاعة ، العام والخاص ، الصديق والعدو ، فلا سياسة بدون حاكم ومحكوم ، ولا سياسة بدون قطاعين في المجتمع ، القطاع العام والقطاع الخاص ، ولا سياسة بدون وجود عدو (حقيقي أو مفترض) وهذه المقومات موجودة بالضرورة في كل مجتمع سياسي . وهي تعني أن توحيد البشرية كلها في مجتمع سياسي واحد أمر مستحيل . وتوجد بين طرفي كل من المقومات ، جدلية تنتج ظاهرة هي في صلب السياسة ، جدلية الامر والطاعة تنتج النظام . وجدلية العام والخاص تنتج الرأي العام . وجدلية الصديق والعدو تنتج الصراع . وأما الهدف النوعي الذي تسعى اليه السياسة من حيث هي نشاط اجتماعي ، فإنه ناتج عن المقومين الآخرين ، وله وجهان تحت اسم جامع واحد هو الخير المشترك . الوجه الاول هو الوفاق الداخلي ، والوجه الثاني هو الامن الخارجي . فالمجتمع السياسي يفقد هويته إذا بلغت النزاعات الداخلية فيه حدا لا يمكن التغلب عليه . وكذلك إذا وقع تحت سيطرة مجتمع سياسي آخر وليست السياسات التي تتبعها المجتمعات السياسية في التاريخ سوى محاولات أو تطبيقات للهدف النوعي الذي تسعى اليه السياسة بالاطلاق . والوسيلة التي تدخل في ماهية السياسة ليست الحيلة ، وانما هي القوة . فالسياسة ظاهرة قدرة وسيطرة ، ولهذا السبب تشكل القوة جزءاً لا يتجزأ منها . فبدون قوة لا يمكن المحافظة على وحدة المجتمع السياسي الداخلية وعلى أمنه الخارجي ، ولا يمكن المحافظة على النظام القائم أو إحلال نظام جديد محله .

هذا التصور لماهية السياسة مبني على كون السياسة نشاطاً أو فعلاً معيارياً ولكنه يترك عن قصد مسألة تعيين ما ينبغي فعله أو ما يحسن فعله مع اعترافه بأن الفعل السياسي يستلزم ويستلهم تصوراً محدداً عن الواجب السياسي أو عن المثل الاعلى السياسي ، ومن جملة أسباب هذا الترك . القول بأن الغايات

الإنسانية العليا ، كالحرية والسعادة والعدالة ليست من اختصاص السياسة وحدها ، فكل النشاطات الإنسانية تساهم بقدر أو بآخر في السعي إليها . وربط السياسة بأحدها ليس من باب الفلسفة السياسية الخالصة ، كما تفهمها الظاهرية فالفلسفة السياسية الظاهرية لا تدافع عن نظام معين ، ولا ترفض نظاماً معيناً . إنها من هذه الناحية فلسفة محايدة بقدر ما يمكن أن يكون النظر في الشؤون الإنسانية محايداً . يقوم الدفاع عن نظام معين على أساس المنهج التبريري ، والظاهرية لا تبرر ، بل تكتفي بالوصف . إلا أنها إذ تقوم بهذا الوصف تدخل في نقاش حاد مع النظريات القائمة على المنهج التبريري ، سواء أكانت أيديولوجية أم فلسفية أم دينية أم غير ذلك . وتنتقد تصوراتها عن حقيقة السياسة وتبين أخطاءها وأوهامها ، ومن هذه الأوهام بحسب الظاهرية ، الاعتقاد بأن الحرب ستلاشى وتختفي من عالم العلاقات السياسية ، والاعتقاد بأن السياسة ستزول كلياً من الوجود الإنساني الاجتماعي . والاعتقاد بأن عالم الحقوق أعلى من عالم السياسة أو مستقل عنه ، والاعتقاد بأنه يمكن المطابقة بصورة تامة بين السياسة والوجود الاجتماعي أو بين الدولة والمجتمع . ولكن وجود أخطاء أو أوهام في الفكر الأيديولوجي حول ماهية السياسة لا يعني أن الفكر الأيديولوجي لا يمكنه أن يتضمن معرفة صحيحة عنها ، إنما يعني أن الفكر الأيديولوجي يخضع تصوره للسياسة لغير مقتضى التصور النظري لطبيعتها الخالصة ، وهذا الاعتراض توجهه الفلسفة الظاهرية أيضاً إلى الفلسفات التفسيرية والفلسفات الانشائية ، ولكن الجدل بين الفلسفات السياسية لا يهم هنا بقدر ما يهم جدلها مع الفكر السياسي - الأيديولوجي . لذلك لا بد لاستكمال الفوارق بين النظرية الفلسفية والنظرة الأيديولوجية إلى السياسة من لمحة عن نمط التفكير الفلسفي التفسيري وعن نمط التفكير الفلسفي الانشائي في مجال السياسة .

التفكير الفلسفي التفسيري في السياسة - هيجل :

يرى هيجل أن مهمة الفلسفة هي أن تعرف الوجود ، والوجود هو العقل ، ولا تشمل هذه المهمة على شيء يتعلق بتصوير العالم كما يجب أن يكون . لأن

الفيلسوف ابن زمانه ، والفلسفة هي التعبير عن وعي العقل لنفسه المتحقق في التاريخ بلغة المفهوم الواعي المجرد . إذن ، ليست الفلسفة السياسية بحثاً عن الواجب السياسي ، وليست بناء لدولة مثالية ، وليست نصائح أو إرشادات موجهة الى الدولة ورجال السياسة . انها فقط بحث موضوعي في الدولة من حيث هي شكل يتحقق فيه وبه العقل الكوني . فالسؤال الذي يجعله هيجل في أساس فكرة السياسي هو السؤال عن علة وجود الدولة وعن مضمونها العميق ، والمبدأ العام الذي يرجع اليه هو الروح الكوني الذي يحقق الوعي المطلق بنفسه عبر التاريخ البشري وعلى أساس مسيرة جدلية تتجاوز التناقضات وتخلق أشكالاً جديدة تتجاوزها بدورها . فبالنسبة الى هذا المبدأ العام ، تبدو الدولة استيعاباً وتأليفاً لشكلين من الوجود الانساني ، يمر عنهما هيجل بالحق المجرد وبالاخلاق الذاتية .

الدولة الهيجلية هي كل واحد حي ، أعلى من الافراد والجماعات ، هي قوام الاخلاق الموضوعية التي تظهر أولاً في العائلة ، وثانياً في المجتمع المدني . انها إذن أعلى شكل يبلغه تطور الروح في التاريخ الانساني ، فلا معنى للكلام على العقل والحرية خارجاً عن الدولة ، فالفرد البشري يملك حريته ويتمتع بها في الدولة . إذ أن الدولة هي تحقيق عيني للحرية . وبعبارة أخرى ، القانون في الدولة هو التعبير الموضوعي عن الروح ، فالطاعة وتنفيذ القانون مشاركة في حياة الروح : أي في حياة الحرية ، وكل قيمة انسانية على الصعيد الروحي لا يبلغها الانسان الا بفضل الدولة . والتأمل الفلسفي في الشعوب التي يذكرها التاريخ لا يسكن بحثها الا من حيث هي شعوب تؤلف دولاً .

وهكذا تتلاقى فلسفة الدولة وفلسفة التاريخ وفلسفة الروح المطلق في عبارة هيجل الشهيرة : الدولة هي الفكرة الإلهية متجلية على الارض ، وهي الموضوع المحدد للتاريخ العالمي على العموم .

في هذا التفسير الفلسفي للدولة ، لا يوجد أي ربط عضوي بين الدولة وبين مصلحة جماعة تاريخية معينة بذاتها ، الاق هو أفق التاريخ الانساني كما بدا لهيجل في بروسيا ، بعد أحداث الثورة الفرنسية الكبرى وانحسار المد

الثوري وانتعاش الانظمة الملكية . وموضوع البحث هو الدولة كظاهرة من ظاهرات التاريخ الانساني . فإذا كان في تفسير هيجل للدولة ما يمكن أن يفهم على أنه تمجيد للدولة البروسية ولنظام الملكية الدستورية ، فالجدلية الهيجلية تتضمن من النفي ما يكفي لكي يظهر هذا التمجيد على حقيقته ، أي شيئاً ثانوياً بالنسبة الى الرؤية الشاملة لتاريخ الانسان السياسي .

ألم يقل هيجل أن مهمة الفيلسوف أن يعقل زمانه ؟ ان التفسير الفلسفي للدولة ، وللسياسة على الاطلاق ، قياساً على ما قام به هيجل ، لا يمكن أن يقتز فوق الواقع القائم أو أن ينسلخ عنه . فما يميزه كتفسير فلسفي هو منطلقه الميتافيزيقي وكشفه عن المقولات الانسانية الشمولية التي تفهم الدولة أو السياسة ، في ضوءها . من هذه الناحية ، تبدو المقارنة مفيدة ، لا بين هيجل وماركس وحسب بل بين هيجل وفخته أيضاً . لقد كتب فخته خطاباته الى الامة الالمانية في عامي ١٨٠٧ - ١٨٠٨ وكان قد أصبح قبل ذلك فيلسوفاً معروفاً في ألمانيا . فأرسل في تلك الخطابات أسس الايديولوجيا القومية الالمانية التي وجهت السياسة الالمانية في القرن التاسع عشر وفي النصف الاول من هذا القرن . فالتزامه السياسي لم يكن التزاماً فلسفياً ، وانما كان التزاماً ايديولوجياً . وكذلك كان التزام ماركس على الرغم من التوارق بين طبيعة التزامه وطبيعة التزام فخته . أما هيجل فلم يجعل محور تفكيره السياسي مصلحة الامة الالمانية ، ولا مصلحة طبقة من طبقاتها ، ولا مصلحة طبقة من طبقات المجتمع الحديث على العموم ، بل الدولة في أعلى وأرقى أشكالها آنذاك . من هنا جاءت فلسفته السياسية حاملة ، في الوقت نفسه ، طابع الدولة العصرية ، وطابع فلسفته التاريخية .

امتنع هيجل عن التفلسف حول الواجب السياسي وحول النظام السياسي المثالي لانه وضع كل مبادئ الوجود والعمل في الروح الكياني إن الفلسفة تظهر بعد أن يكون التاريخ قد طوى مرحلة وباشر - دون معرفة الفلسفة - مرحلة جديدة ، بينما الفلسفة في نظر أفلاطون وأرسطو والفارابي وهوبس وروسو تعنى بتفسير الوجود ، وتحديد موقع الانسان في العالم . ولكنها تعنى كذلك

بصير الانسان ، أي بمعرفة ما يجب أن يكون حتى يحقق أفضل ما يمكن أن يحققه بحسب طبيعته من غايات عليا وقيم سامية ، بهذا المعنى ، يحقق مهمتين : مهمة تفسير الواقع ومهمة تقويمه واصلاحه ، وبالتالي تجاوزه نحو الافضل ، وبالطبع تختلف العلاقات والنسب بين التفسير الموضوعي والتقرير العقلي لما ينبغي عمله ، كما تختلف المناهج أو طرائق الوصول الى الواجب والمثال . من فلسفة الى أخرى . ولكن ذلك لا يؤثر على طبيعة المواجهة بين النظرة الفلسفية والنظرة الايديولوجية الى السياسة . فما نسيه نمط التفكير الفلسفي الانشائي ، يقوم على أن من مهمة الفلسفة ، أن تحدد للانسان بشكل عام أو للانسان في وضعية مجتمعية تاريخية معينة ، الغاية التي ينبغي السعي اليها أو القيمة التي يجب أن يحققها ، فالنشاط النظري الفلسفي ، ليس نظراً خالصاً منقطعاً عن العمل ، وليس نظراً خالصاً في العمل . بل هو بحث نظري في الحقيقة أولاً ، وتعيين للواجب أو للمثال ثانياً ، من هنا نفهم التعارض الحاد بين الايديولوجيا والفلسفة الانشائية ، فتحديد الغايات والواجبات لا يقل أهمية عن تفسير الواقع ، والايديولوجيا تستمد تفوقها من كونها تحديداً للغايات ورسماً لسلم الواجبات على كل ما هو نظري صرف .

لكن الغاية على الصعيد الفلسفي غاية انسانية شاملة ، بينما الغاية على الصعيد الايديولوجي غاية جماعية خاصة ، وبقدر ما يحتوي الفكر الايديولوجي من مضمون فلسفي انساني ترتفع الغاية فيه ويكتسب أبعاداً شمولية .

الفصل الخامس

الفلسفة والعلوم الانسانية

- ابن خلدون والعلوم الانسانية •
- اوغست كونت والعلوم الانسانية •
- ميراث الطريقة الوضعية •
- الماركسية والعلوم الانسانية •
- جان بياجيه والعلوم الانسانية •
- تصنيف كيدروف للعلوم •
- آفاق العلوم الانسانية بين تعالي الموضوع واستحالة المنهج •
- موضوع العلوم الانسانية متعال على المعرفة العلمية •
- استحالة المنهج •
- آفاق العلوم الانسانية •

الفلسفة والعلوم الانسانية

تحتل العلوم الانسانية في تصنيفات المفكرين للعلوم المختلفة ، امكنة قلقه ومختلفة من حيث علاقتها بمجموع العلوم الاخرى ، وتعلق التصنيفات بشكل عام بالوضعية المعرفية لمجموع المعارف الانسانية ، كما تتعلق بالموقف المعرفي للمفكر من نسق المعارف في عصره . فاما أن يكون عمل الفيلسوف وصفا يعطي نظرة عامة عن المعارف في عصره ، وإما أن يكون عمله نقدياً يبحث مبادئ النسق المعرفي بهدف تجديده أو إضافة شيء اليه .

ابن خلدون والعلوم الانسانية :

لا نريد أن نبدأ الحديث بالتأكيد على أن العلوم الانسانية قد نشأت مع ابن خلدون ولكننا إذا تناولنا بالبحث الوضعية المعرفية للعلوم التي ندعوها اليوم بالعلوم الانسانية ، كما كانت عليه عند ابن خلدون من خلال عصره ، فاننا نقسح المجال لتقدير موضوعي أكبر لفكر ابن خلدون ضمن المعرفة العلمية .

حين يتحدث ابن خلدون عن التاريخ نلمس لديه تصميماً على التجديد المنهجي في علم جديد هو علم التاريخ وتأكيداً على أن هذا التجديد قد قاده الى اكتشاف علم جديد لم يسبقه اليه أحد هو علم العمران البشري . وفي هذين العلمين يمثل ما ندعوه اليوم بالعلوم الانسانية عند ابن خلدون وإن كان ابن خلدون لا يتحدث عنهما بصفتهما كذلك لانه لم يكن ممكناً في زمانه ولكننا نجد في العلاقة التي تربط علم التاريخ بعلم العمران فسي تصور ابن خلدون المجال المعرفي للعلوم الانسانية .

إن تصنيف ابن خلدون لا يخرج كثيراً عن المبدأ العام الذي اعتمده المفكرون العرب الذين قدموا تصنيفات للعلوم ، من حيث قسمة العلوم الى علوم شرعية وعلوم عقلية ، ولكن ابن خلدون يدعو العلوم الاولى بالعلوم النقليية الوضعية

لأنه عدّها علوماً موضوعة لا مجال فيها للعقل الا في الحاق الفروع من مسائلها بالاصول . وقد رتبها كما يلي : علوم القرآن ، علوم الحديث ، علوم الفقه ، علم الفرائض ، علم الكلام ، علم التصوف ، علم تعبير الرؤيا . أما العلوم العقلية التي عدّها طبيعية للانسان من حيث هو ذو فكر ، فإنها من وضع الانسان وابداعه وللعقل فيها دور يختلف عن دوره في العلوم الاولى لهذا لا تتوقف على أهل ملة دون غيرهم من الملل ، وهي العلوم الحكيمة أو الفلسفية وتنقسم الى أربعة علوم كما يلي : المنطق ، العلم الطبيعي (موضوعه المحسوسات) ، العلم الإلهي (موضوعه ما وراء الطبيعة) ، علم المقادير وما يتفرع عنه من علم الهندسة ، العلم الارتباطي ، علم الموسيقى ، علم الهيئة ، والملاحظ هنا أن ابن خلدون لا يذكر التاريخ وعلم العمران البشري في هذا التصنيف لأنه يعدهما العلمين اللذين جدد في أولها بثوير منهجه وأنشأ الثاني بتعين الموضوع الذي يخصه ووضع قواعد المنهج الملأئم للبحث .

إن النقد الذي يوجه ابن خلدون الى التاريخ ، يأتي في مرحلة كان التاريخ العربي - الاسلامي ، قد قطع فيها خطوات فسيحة أدت الى ترسيخ تقليد في الثقافة العربية ، وكان نقداً جذرياً شمولياً لا يكتفي بنقد عمل هذا المؤرخ أو ذاك بل يشمل كل المجال المعرفي للتاريخ ، وذلك بتوجيه النقد الى الاسس التي قام عليها هذا العلم الى ذلك الحين فكان مشروعاً يهدف الى إحداث تحول في المجال المعرفي لعلم التاريخ بأكمله . ثم انه لم يكن يتعلق بتجديد منهج العلم وحسب بل بتجديد التصور عنه . فقد كانت وضعية التاريخ في تصنيفات الفلاسفة العرب للعلوم تتأرجح بين وضعيتين فهناك تصنيفات لا تذكر التاريخ على الاطلاق كصنيف الفارابي في كتابه «إحصاء العلوم» ثم تصنيف اخوان الصفاء وتصنيف الخوارزمي وتصنيف ابن النديم وهؤلاء يذكرون التاريخ ضمن تصنيفاتهم كعلم ثانوي ملحق بالعلوم الشرعية ، وقد خصص اخوان الصفاء فصلاً في الرسالة السابعة للبحث في أجناس العلوم ذكروا فيه التاريخ ضمن العلوم الشرعية الوضعية لا ضمن العلوم الفلسفية . والعلوم الشرعية عندهم هي : علم التنزيل ، علم التأويل ، علم الروايات والاخبار ، علم السنن والفقه

والاحكام ، علم التذكّار والمواعظ والزهد والتصوف ، علم تأويل المنامات
وقد ذكر علم التاريخ باسم « علم الروايات والاخبار » ، وكان علماء الروايات هم
أصحاب الحديث ، لهذا الحق هذا العلم بالعلوم الشرعية عند الاخوان أما
الخوارزمي فقد قسم كتابه « مفاتيح العلوم » الى قسمين يذكر في القسم الاول
(المقالة الاولى) العلوم الشرعية ، أي المعارف الثقيلة وما يتعلق بها وبضئها علم
الاخبار وهو ما يقصد به علم التاريخ ، كذلك خصّص ابن النديم المقالة الاولى
من كتابه « الفهرست » للفنون المتعلقة بكتب الشرائع المنزلة ، والمقالة الثانية
لعلوم اللغة ، والثالثة لفنون الاخبار والآداب والسير والانساب ، أي أنه يضع
التاريخ ضمن العلوم الشرعية ملحقاً بها ومساعداً لها ، ونجد الغزالي في كتابه
« احياء علوم الدين » يؤكد مبدأ هذه التصنيفات فيذكر التاريخ ضمن العلوم
الشرعية ، حيث يقسم هذه العلوم الى أصول وهي القرآن والسنة ، وفروع
كالفقهاء والى ما هو مقدمات كاللغة والنحو وهي ليست من علوم الشرع ولكنها
ضرورية لها ، والى متهمات وهي كعلم التفسير ، فيما يتعلق بالقرآن وعلم
الآثار والاخبار وهو ما يقصد به ابن خلدون ، فالغزالي إذن يلحق التاريخ أيضاً
بالعلوم الشرعية بصفته علماً متمماً . وتلك هي — بشكل عام — وضعية علم
التاريخ في تصنيفات المفكرين العرب قبل ابن خلدون ، وإذا كان ابن خلدون
— كما أشرنا — لم يذكر التاريخ في تصنيفه للعلوم حتى ضمن العلوم الشرعية ،
فإنه كان يطرح في توضيح المكانة الحقيقية لعلم التاريخ كعلم عقلي وقد عدّه
هذا تويراً للتصور الذي كان قائماً عن ذلك العلم بقدر ما هو تويراً للتصور
الذي كان عن نسق المعارف الانسانية ، يقول ابن خلدون في مقدمته عن التاريخ
إنه « في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون الاول ،
تسوّ فيها الاقوال ، وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل دقيق للكائنات ومبادئها ،
وعلم عميق بكيفيات الوقائع وأسبابها » ، فالتاريخ الذي يقتصر على الاخبار
والرواية هو ماضي هذا العلم الذي يجب أن ينتهي ، والتاريخ الذي ينظر في
الوقائع بهدف تعليلها هو مستقبل هذا العلم الذي يعلن ابن خلدون عن بدئه ،
ويبدو أن ابن خلدون كان على وعي بالماضي الايديولوجي لعلم التاريخ ،

ويتضح هذا الوعي عند النظر في جملة الاسباب التي يفسر بها المغالط التي وقع فيها المؤرخون في رواية كثير من الوقائع التاريخية فأغلب هذه الاسباب يشير الى أن خضوع المؤرخين لمطلب الاهداف الايديولوجية هو الذي يجبرهم الى ذلك الخطأ . وتوضح لنا الجذرية والشمول في النقد الخلدوني للتقليد التاريخي السابق له بالعودة الى ماضي علم الماضي ، فقد نشأ التقليد التاريخي عند العرب مرتبطاً بعامل ديني يهدف الى الحفاظ على العقيدة ، وعامل سياسي مرتبط بتطور السلطة السياسية وبالصرعات التي قامت حولها ، فبالنسبة للعامل الاول اعتبر الاسلام نفسه حدثاً تاريخياً مشيراً لقضول التاريخ إضافة الى الحاجة التي كانت تزايد مع الزمن الى تدوين الاخبار المتعلقة بفترة النبي وصحابته ، فنشأ التاريخ مرتبطاً برواية حياة النبي وصحابته ومغازيهم واحداث زمانهم ، كما أن رواية الحديث اقتضت البحث في السير والانساب للتأكد من شخصيات من يسند اليهم رواية الحديث وإذن ، فقد حددت للتاريخ أهداف ترتبط بهذا الواقع الديني بأكثر من رباط وقد بنى التاريخ منذ بدايته منهج الاسناد .

أما بالنسبة للعامل الثاني ، فقد جعل النزاع الذي قام بين المسلمين من أجل السلطة ، العودة الى الماضي أمراً ضرورياً لمعرفة الانساب وبيان المكافاة التي يمكن أن يحتلها كل عنصر من العناصر التي تكون مجتمعهم ، فقد تطور التقليد التاريخي تحت حماية السلطة السياسية أو بايعازها بالقيام به كانت النتيجة تطور للتقليد التاريخي مؤطراً بإطار الخضوع لايديولوجية السلطة السياسية القائمة .

لم يهتم المؤرخون بتاريخ الماضي العربي - الاسلامي وحده بل اهتموا أيضاً بأخبار الامم والديانات الاخرى ، وكل ما تغير في المنهج هو الانتقال من منهج الاسناد الى منهج الاتباع والتقليد ، حيث تمكن عدد من المؤرخين من فرض ذواتهم كحكاة فاتبعهم غيرهم من المؤرخين وقلدوهم في رواياتهم للاحداث وقد برهن ابن خلدون على وعيه بالماضي الايديولوجي لعلم التاريخ فذكر أسباب الوقوع في الخطأ والوقوع في أسر الاتباع والتقليد يقول : «التشيعات للاراء والمذاهب » تجعل المؤرخ على غير حال الاعتدال التي تمكنه من تمحيص

الخبر ، فيكتفي برواية الاخبار التي تناسب تشيعه أو الى الكذب في روايتها
ليجعلها مطابقة لرأي المذهب الذي يتشيع له . كما يشير ابن خلدون الى تقرب
المؤرخين من أصحاب النحلة وذوي المراتب طمعاً في جاه أو مال ، فيكتبون وفقاً
لما تليه المصلحة التي تقتضيها علاقتهم بهؤلاء مما يغشي بصيرتهم ويحول دونهم
ودون الرواية عن الوقائع كما هي في حقيقتها وينعهم من الوقوف على
أسبابها العسيرة ولا يفوت ابن خلدون أن يذكر الى جانب ذلك الاسباب المعرفية
التي يمكن أن تؤدي الى الوقوع في الخطأ دون قصد أو وعي . كما أشار الى
الذهول عن المقاصد ، وتوهم الصدق ، والجهل بتطبيق الحالات على الوقائع .
مؤكداً - بصورة عامة - على موضوع الجهل بطائعات الاحوال في العمران .
إن ما يتصف به النقد الخلدوني من جذرية وشمول يمكننا من أن ندعوه قطعة
ابستمولوجية بالمعنى الدقيق للكلمة وذلك بصفته تجاوزاً جديلاً للتعرف السابقة
على قيامها ، فقد لم يكن يهدف الى الغاء التقليد التاريخي بإطلاق بل يهدف
الى احتواء مادة هذا التقليد مع توريه منهجياً في طريقة النظر الى تلك المادة ،
وان انجاز هذه القطعة الابستمولوجية يتم عند ابن خلدون على مستويين :
الواحد هو المجال الخاص بعلم التاريخ حيث يتم الانتقال من منهج الاتباع
والتقليد الى منهج التعليل المعتمد على مطابقة ما يروي مع طوائع أحوال العمران
البشري والثاني : هو إعادة النظر في الوضعية المعرفية لعلم التاريخ داخل المجال
المعرفي العام للعلوم الانسانية وذلك بنقل هذا العلم من علم متمم للعلوم
الشرعية الى مرحلة عده علم من العلوم العقلية وإذن ، فقد هيا ابن خلدون
التاريخ ليكون علماً انسانياً من حيث موضوعه ومنهجه : فمن حيث الموضوع
عدم الاكتفاء بكونه مجرد رواية أخبار الشريعة وتسلسل رواياتها وما الى ذلك ،
ومن حيث المنهج ، تجاوز منهج الاتباع والتقليد وتبني منهج التعليل الذي يرد
كل واقعة الى أسبابها .

إن علم التاريخ يشكل الطرف الاول فقط من المجال المعرفي الذي دعواه
بالعلوم الانسانية ، أما الطرف الثاني فهو علم العمران البشري وهنا يختلف

ابن خلدون لأنه بالنسبة لعلم التاريخ يعدّ مجدداً في علم عريق في حين أنه في علم العمران يعدّ منشأً لعلم جديد بكل معنى الجدة ، فهو (ابن خلدون) الذي يعين له موضوعه وهو الذي يحدد له منهجه . أي أن تجديد ابن خلدون في التاريخ هو تجديد في نطاق المجال المعرفي لعلم معين ، أما تجديده في علم العمران فهو تجديد في المجال المعرفي لمجموع العلوم الانسانية القائمة الى ذلك الوقت ، لأنه يريد أن يضيف الى هذا المجال علماً جديداً . وكان هدف ابن خلدون بالنسبة للعلم الاول رفع العوائق الايديولوجية التي تمنع ذلك العلم من أن يكون علماً ولكنه بالنسبة للعلم الثاني يستجيب لضرورات معرفية تقتضي إضافة علم جديد الى مجموع العلوم القائمة ، علم يبدو أن العلماء لم ينتبهوا في ذلك الوقت الى موضوعه . فالحديث عن علم التاريخ يقود الى اكتشاف الضرورة المعرفية لعلم العمران البشري

ان ما يمنع من الارتقاء الى مرتبة العلم لا يقف عند حد الاختيار الايديولوجي للمؤرخ بل يتعداه الى أسباب معرفية هي في أهم صيغها «الجهل بطائع الاحوال في العمران» ودفع الخطأ الذي يرجع الى أسباب معرفية لا يكون إلا بقيام العلم الجديد الذي يجعل المؤرخ على علم بطائع الاحوال في العمران يقول ابن خلدون : كان هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع هو العمران البشري والاجتماع الانساني ، وذو مسائل هي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً . واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، عزيز الفائدة ، أعثر عليه البحث وأدى اليه الفوص . وليس من علم الخطابة الذي انما هو الاقوال المقنعة النافعة في استحالة الجمهور الى رأي أو صدمع عنه ، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمتقضى الاخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه ، وكأنه علم مستنبط النشأة ولعمري لم أقف على الكلام في مناهج لاحد من الخليقة ، ما أدري ألفلتهم ، وليس الظن بهم ، أو

لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا . فالعلوم كثيرة والحكماء
في أمم النوع الانساني متعددون ، وما لم يصل من العلوم أكثر مما وصل»
(المقدمة ص ٣٨) .

ذلك هو العلم الجديد في تعريف ابن خلدون وقد ادرك جدته بالنسبة لنسق
المعارف العلمية القائمة وعبر عن ضرورة استقلال هذا العلم عن بقية العلوم من
حيث موضوعه ، الذي ميز بينه وبين موضوعات العلوم الاخرى القريبة منه ،
ان المجال المعرفي للعلم الجديد ، يبدو - من حيث موضوعه - واسماً جديداً
بحيث تبدو القضايا التي يبحثها شاملة لكل المجال المعرفي الذي تشمله علوم
الانسان اليوم ، فبعضها يغطي علم الجغرافيا البشرية وبعضها ينسب الى علم
الاجتماع أو علم النفس أو علم التربية أو علم الاقتصاد السياسي ، الامر الذي
دفع الكثير ممن درسوا ابن خلدون الى التأكيد على انه اكتشف أو أسس علوماً
كثيرة ، في حين انه تحدث عن علم واحد .

اوغست كونت والعلوم الانسانية :

أعلن اوغست كونت أنه وضع علماً جديداً أسماه الفيزياء الاجتماعية وهو
العلم الذي استقر في نهاية الامر على تسميته بعلم الاجتماع .
ويبدو أن بعض الدارسين قد انشاقوا بدافع المتعة العقلية أكثر من دافع
التحليل العلمي ، الى اجراء مقارنات بين علم الاجتماع عند كونت وبين ما سبق
لابن خلدون أن بحثه تحت اسم علم العمران . ولما كانت هذه المقارنات تعوق
الفهم الموضوعي لعمل كل من ابن خلدون وكونت ، فإننا ستركها جملة ،
لقناعتنا أن كلا منهما يتحدث عن علم جديد موضوعه الاجتماع الانساني ، دون
أن تكون ثمة ضرورة للتطابق بين ما يقصده كل منهما بهذا العلم ، لان الامر
يتعلق - في الواقع - بعلمين وليس بعلم واحد ، ولفهم هذا الامر ينبغي
الوقوف بالمقارنة عند المجال الاستولوجي الخاص بالعلم الذي ينسب اليه كل
من ابن خلدون وكونت دراسة الاجتماع الانساني ، بل ينبغي تجاوز ذلك الى
المقارنة بين المجالين الاستولوجيين لسجوع المعارف الانسانية في عصر كل

منهما • لان البنية المعرفية التي يضيف كل منها اليها ذلك العلم الذي يتحدث عنه مختلفة ، كما أن معيار العلم مختلف أيضاً • ففي القرن التاسع عشر كانت المعرفة الانسانية قد بلغت المرحلة الوضعية في ميادين متعددة كالعلوم الرياضية والفلكية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية — هكذا يرى كونت — تلك هي المعارف التي ينبغي لكل علم أن يرتكز الى ما حققته من تقدم ، أي أن علم الاجتماع الذي يتحدث عنه كونت ليس مجرد معرفة تضاف الى المعارف القائمة قبلها بل هو علم وضعي يضاف الى معارف بلغت مرحلة الوضعية • لهذا يرى كونت أن أي فكر علمي حول الظواهر المجتمعية قبل القرن التاسع عشر كان مستحيلا من الناحية الموضوعية ، وهذا سبب انتقاده للمحاولات التي سبقته على الرغم من المظاهر التقدمية التي تبدو على بعض العلوم • فهناك تغير ثوري في المجتمع — لاشك في ذلك — ولكنه تغير تميز في رأي كونت بأزمة ثورية حيث تسود الفوضى الاخلاقية والسياسية الناجمة عن فوضى عقلية في الازدهان • وإزالة الفوضى السياسية (اعادة النظام الى المجتمع) يتطلب ازالة الفوضى الاخلاقية وهذا بدوره يتطلب ازالة الفوضى العقلية ، بإقامة معرفة علمية بحياة المجتمع من الناحية العملية ، وذلك هو الطريق الاكثر صلوحاً للتأثير في مجرى الحياة المجتمعية عند كونت • فمنذ قيام الثورة الفرنسية ١٧٨٩ والى الفترة التي كتب فيها كونت دروسه الوضعية ، سادت المجتمع الفرنسي في نظر كونت أزمة تميزت بصراع بين فكرتين لم تستطع أية واحدة منهما أن ترفع حالة الفوضى السياسية والعقلية ، وهاتان الفكرتان هما فكرتا : التقدم والنظام ، وكاتتا تبدوان متعارضتين تماماً في الماضي ولكنهما أصبحتا متكاملتين فكل منهما تتوقف على تحقيق الاخرى • يقول كونت :

«ان النظام والتقدم اللذين كانت العصور القديمة تنظر اليهما بصفتيها متعارضين ، قد أصبحا يكونان بصفة مطردة ، وتبعاً لطبيعة الحضارة الحديثة شرطين ضروريين ضرورة قصوى ، يطبع التأليف بينهما في نفس الوقت الصعوبة الاساسية والمصدر الرئيسي لكل نظام سياسي حق ...»

قامت الثورة الفرنسية ومعها فكرة التقدم ولكنها وبعد نصف قرن (أي الى

الفترة التي كتب فيها كونت دروسه الوضعية) لم تستطع المواجهة بين الفكرتين والسبب - كما يقول - هو ابتعاد الحالة الحاضرة للعالم السياسي عن محاولة التأليف بينهما «ان الآفة الاساسية لوضعيتنا المجتمعية تقوّم... في أن أفكار التقدم وأفكار النظام توجد منعزلة عن بعضها كما لو كانت متعارضة بالضرورة...» فالقوى الرجعية كانت تقود محاولات لصالح النظام ، في حين كانت المذاهب الفوضوية - على حد تعبير كونت - مصدر الجهود الاساسية من أجل التقدم ، وترجع القوى الاولى الى المجتمع الاقطاعي وقد تبنت فكرة النظام تبعاً لاتسائها ، على أساس أن النظام يفرض قوانين المجتمع القديم على المجتمع الحديث ، لذا كان النظام عند هذه القوى يعني مناهضة التقدم . كما أن الافكار اللاهوتية كانت تمثل المرحلة اللاهوتية بالنسبة للفيزياء الاجتماعية .

أما القوى الثورية فترجع أصولها الى البروتستانت - على حد تعبير كونت نفسه - وكانت تحمل فكرة التقدم ولكن فكرة التقدم عندها تختلط برؤية فوضوية عن المجتمع . وينتقد كونت أفكاراً عند هذا الاتجاه ، كالاقتراح الذي تقدم به هؤلاء بحذف التعامل بالنقد واستبدال التبادل المباشر بالتعامل بالنقد ، وكان اقتراحاً اقتصادياً غريباً في نظر كونت فلم يكن كونت ليقبل أن يعدّ رأس المال شراً في المجتمع لكي يسعى الى الغائه كما لم يقبل بتحديد الاجور ولا بتوزيع مساوي بين الاعمال ولا بالنساء عقوبة الاعدام وغير ذلك من الطروحات التي يراها كونت فوضوية لانها أفكار لا يمكن أن تثبت نظاماً على الرغم مما يبدو عليها من مظاهر التقدم . وأفكار هؤلاء تمثل برأيه ميتافيزيقية الفيزياء الاجتماعية . وهكذا فإن الشروط المجتمعية لم تكن سبباً وحيداً في ابقاء الدراسات العلمية للمجتمع في المرحلتين ، اللاهوتية والميتافيزيقية ، فهناك أيضاً شروط معرفية وتداخل وتعقد في الاسباب المجتمعية والسياسية والعلمية . إن أوغست كونت يشيد كثيراً بموتسكيو ويشيد بكتابه «روح القوانين» الذي يؤكده خضوع الظواهر السياسية لقوانين طبيعية مشيرة الى تأثر موتسكيو بالاعتقال الهامة التي قام بها ديكارت وغاليليو وكبلر ونيوتن ، خارج ميدان الظواهر الانسانية ، وكان عمل موتسكيو ، محاولة سابقة لاوانها - بنظر

كونت - إذ لم تكن الظروف السياسية ولا الظروف العسية قد تطورت بصورة كافية لهيئة المجال لنشأة علم وضعي للجتمع ، فلم تبرز فكرة التقدم مثلاً ، الا بعد مونتسكيو عند قيام الثورة الفرنسية بصفتها حدثاً تاريخياً كبيراً سيؤدي الى بروز ديناميكية الظواهر ، لهذا كان مشروع مونتسكيو - على حد تعبير كونت - على الرغم من كل مظاهر التقدم التي تبدو عليه ، يحل في ذاته تناقضاً بين التصور النظري وامكانية تطبيقه .

كما أن كونت يذكر من بين المهدين لنشأة العلم الاجتماعي ، المفكر « كوندورسي » وينسب اليه ابراز فكرة التقدم لأول مرة ، وقد زامن كوندورسي فترة من تاريخ العلوم كانت الطريقة الوضعية قد شلت فيها بكيفية أقوى دراسة الظواهر المتعلقة بالحياة . أما المفكر الذي حظي بتقدير خاص لدى كونت فهو آدم سميث . وسوى ذلك التقدير لم ير كونت أن المحللين الاقتصاديين قد بلغوا بعلمهم درجة ترقى الى عده علماً وضعياً بالظواهر المجتمعية ، بسبب تشبهم بتسيير علمهم عن علم السياسة دون أن يكون في الواقع كذلك ، وعدم قدرتهم على تطبيق المنهج الوضعي في دراساتهم بسبب تكوينهم ، ثم بقاء التحليل الاقتصادي ضمن حالة الاختلاف والتأويلات الشخصية بين من يمارسون هذا التحليل .

أما بالنسبة الى التاريخ فيرى اوغست كونت أن «بوسي» قد قام بجيد فكري سار في طريق انشاء علم وضعي بتسلسل الوقائع التاريخية ، وقد جاءت جهوده في زمن كان ادراك الاحداث التاريخية فيه ، لم يزل خاضعاً لحيمنة الافكار اللاهوتية والتصورات الميتافيزيقية ، وقد حاول بوسي تخطي كل العقبات التي كانت تفرضها تلك الافكار وكانت محاولته قيمة ولكنها لم تنجح في نقل التفكير في الماضي المجتمعي الى المستوى الذي يصبح به تفكيراً وضعياً في طريقته . فقد ظل التاريخ علماً وصفاً في طريقته ، غير قادر على ربط الاحداث التاريخية وفهم تسلسلها فحماً عقلانياً يهيء الفكر لتوقع التسلسل اللاحق للظواهر المجتمعية ، وظلت النظريات التاريخية غامضة وعمومية

وميتافيزيقية ، كما استمر الفصل بين العلم السياسي وبين عمل المؤرخين .
(يجب أن يتطابقا في نظر كونت ليكونا علماً واحداً) .

وإذن فكونت إذ يعترف بمحاولات سابقيه من المفكرين ، لا يرى في أية منها خطوة حاسمة على طريق انشاء علم وضعي بالمجتمع ، وإن كان يعزو تفوقه على سابقيه الى توافر الشروط الموضوعية التي تجعل الحديث عن هذا العلم ممكناً ، وهو إذ يعلن عن امكان الطريقة الوضعية في دراسة الظواهر الانسانية ، لا يقصد امكان قيام علوم انسانية متعددة ، فالمعرفة الوضعية بالظواهر الانسانية ترجع — عنده — الى علم واحد هو علم الاجتماع ، وقيام هذا العلم يشتمل على كل الاهداف التي كانت تسعى اليها المحاولات التي قام بها سابقوه سواء آكانت متعلقة بفلسفة التاريخ أم بالاقتصاد السياسي أم بالتاريخ ، فهو إذن علم شامل لكل الظواهر الانسانية ، والملاحظ أن اوغست كونت لا يذكر في تصنيفه «علم النفس» وهو علم انساني ، لانه لم ير في الظواهر النفسية موضوعاً يمكن ارجاع دراسته الى علم خاص يمكن أن يأخذ مكانه في قائمة العلوم الوضعية ، فدراسته يتقاسمها علمان هما : الفيزيولوجيا وعلم الاجتماع وبالتالي يفقد علم النفس مبررات وجوده من حيث الموضوع عند كونت . إذ لا يمكن اعتماد المنهج الباطني في علم النفس بسبب التناقض الناجم عن النظر الى الذات الواحدة في وقت واحد على انها ذاتاً ملاحظة وموضوعاً للملاحظة يقول : «بأي شيء نستطيع أن نلاحظ العقل وعلياته ونموه ؟ لا يمكن أن ينقسم المرء عقله . أي دماغه الى قسمين الواحد يعمل والآخر يلاحظ عمل الاول كما يرى الطريقة التي يسلكها في عمله » وهكذا تفقد الظواهر النفسية مشروعيتها كموضوع للدراسة .

إذ كان علم الاجتماع — عند كونت — يشمل كل العلوم الانسانية فإنه كعلم جديد ينقسم الى علم اجتماع ستاتيكي وعلم اجتماع ديناميكي . الاول موضوعه ، الدراسة الوضعية التجريبية والعقلانية للفعل المتبادل والمستمر للظواهر الاجتماعية (الظواهر متأسكة والمؤسسات متكاثفة) . والثاني موضوعه ،

الدراسة الوضعية لتعاقب الحالات المجتمعية ، وبيان القوانين التي تجعل اللاحق نتيجة للسابق .

أي أن قسماً من هذا العلم يهتم بدراسة الظواهر الانسانية من حيث تواجدها ، والثاني يدرس هذه الظواهر من حيث تعاقبها . ويرى كونت أن هذا التقسيم يستجيب لحاجة المجتمع الى التأليف ايجابياً بين فكرتي النظام والتقدم حيث أن الوقت قد حان لكي يتجاوز هذا العلم الطريقتين اللاهوتية والميتافيزيقية ويطبق الطريقة الوضعية .

مميزات الطريقة الوضعية :

- ١ - انها تستعisz الملاحظة عن الخيال .
 - ٢ - تضفي على الظواهر المدروسة صفة النسبية .
 - ٣ - تعطي امكانية للتوقع العقلاني للظواهر ، وهذه الميزة هي المعيار الاقوى لان توقع الظواهر يقتضي معرفة قوانين حدوثها .
- وحين يطبق العلم الجديد الطريقة الوضعية - ضمن هذه الميزات - يتم تطبيق المنهج العلمي وفق الخطوات المعروفة وهي : الملاحظة والتجربة والمقارنة . هذا ويرى بعضهم أنه يمكن تعميم المبدأ نفسه - ضنياً - على علوم أخرى نشأت بعد كونت مثل العلوم اللسانية ، حيث يستخلصون من مذهب كونت أن الظواهر اللسانية هي في نهاية الامر ظواهر مجتمعية وتدخل ضمن مجال الظواهر التي يدرسها علم الاجتماع .
- على أن ثمة ملاحظات على تصور كونت للعلم الجديد الذي يسميه علم الاجتماع ، معرفية وايدولوجية منها :

- ١ - ان نظره التاريخية ، التي لا يطبقها على كل التاريخ ، هي نظرة ذات نزعة مركزية اوروبية وان عدم معرفته بابن خلدون لا ترجع فقط الى جهله الذاتي بل ترجع موضوعياً الى هذه النظرة ، فقد عرف عصر ابن خلدون على صعيد المغرب العربي ، كما عرف عصر كونت على صعيد فرنسا تغيرات مجتمعية كبرى شكلت حوافز أساسية لفكر ابن خلدون المتعلق بالتجديد في علم التاريخ وإيقامه علم العمران البشري .

٢ - ان فكرة النظام التي يكمل فيها كونت فكرة التقدم لم تكن تهم في زمنه الا فئة مجتمعية محدودة هي البرجوازية التي كانت تقف بين القوى الثورية وقوى المجتمع القديم ، وقد رأى كونت أن الصراعات المجتمعية عديدة الفائدة في تقدم المجتمع بل رأى فيها السبب الاقوى للفوضى السياسية والمجتمعية ، فقد انتقد القوى الثورية ووصفها بالفوضوية لانها تمنع ما يجعل النظام ملازماً للتقدم .

الماركسية والعلوم الانسانية

عاش ماركس وانجلز زمن الحديث عن نشأة العلوم الانسانية (ق ١٩) ولكنها لم يبحث مسألة انشاء العلوم ، الانسانية الا أن انجلز من خلال حديثه عن المادية التاريخية اشار (بعد وفاة ماركس) الى أن ماركس كان يسعى الى ادخال التفسير المادي الى فهم العلاقات الانسانية وسوى ذلك لا يوجد حديث مخصص للعلوم الانسانية ، ويمكن القول إن ما سوف نذكره هنا هو تأويل - باتجاه معين - لنصوص ماركسية ، قام به هذا المفكر أو ذاك ونحن نعلم أن ماركس وانجلز قد أمدّا العلوم الانسانية بأسس معرفية متينة ، لا سيما في النقد الموجه الى الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، المثالية ، والمادية الميكانيكية والى المذاهب الاشتراكية الطوباوية الفرنسية وكذلك النقد الموجه الى الاقتصاديين الانكليز . حيث تم استخلاص كل ما هو ايجابي فسي هذه العناصر الثلاثة لتكون وحدة جديدة متماسكة من المفاهيم (على الرغم من اختلاف أصولها النظرية) تدخل في تكوين الفكر الماركسي ، وهذه الوحدة الجديدة هي ما يسمى اليوم بالمادية التاريخية ، وهي دون شك وثيقة الصلة بذلك النسق المعرفي الذي ندعوه علوماً انسانية .

ف «التوسر» مثلاً إذ يؤكد أن ماركس قد حقق قطيعة ابستمولوجية في المجال المعرفي الذي يشل الظواهر الانسانية ، يرى أن المادية التاريخية (وهي التي تشمل فيها هذا المجال) تؤسس علماً جديداً هو «علم التاريخ» ومعنى ذلك - حسب التوسر - ان المادية التاريخية توحد العلوم الانسانية في علم التاريخ الذي سيكون موضوعه التشكيلات المجتمعية .

أما «ريمون آرون» فيرى أن ماركس قد حقق في كتاب «الايديولوجيا الألمانية» ١٨٤٥ ، قطيعة ابستولوجية مع تفكيره السابق أو مع المرحلة السابقة من تفكيره . حيث يؤكد أن ماركس قد كان قبل هذه القطيعة أي قبل عام ١٨٤٥ فيلسوفاً ، وأنه قد أصبح بعدها عالماً . يقول آرون أن ماركس «منذ ١٨٤٥ وحتى نهاية حياته توقف عن أن يكون فيلسوفاً ، وأصبح عالم اجتماع وعالم اقتصاد بصفة خاصة» ولكنه (آرون) نتيجة لما يلاحظه من سعة فكر ماركس يعيد وضعه من جديد ويضيف الى العليين السابقين علم التاريخ ويؤي أن «رأس المال» كتاب في الاقتصاد وفي الوقت نفسه علم اجتماع الرأسمالية كما أنه تاريخ فلسفي للبشرية . فتصبح المادية التاريخية - على هذا النحو - شاملة لثلاثة علوم هي : الاقتصاد والاجتماع والتاريخ .

ويقول «هنري لوفيفر» في كتابه عن سوسيولوجيا ماركس : «لعدة أسباب، نحن لا نعدّ ماركس عالماً من علماء الاجتماع وإن تضمنت الماركسية سوسيولوجيا ، ليس ماركس إذن مجرد عالم اجتماع على الرغم مما قيل من أن نظريته عن الايديولوجيا تلامس علم اجتماع المعرفة ، وإن نظريته حول الطبقات قد تبدو موازية لعلم الاجتماع الديناميكي عند كونت ، وإن نظريته في الدولة تقترب من علم الاجتماع السياسي .

إن المادية التاريخية - كما يرى لوفيفر - هي وحدة للعلوم الانسانية جميعها ، وهو ينتقد كل المحاولات التي تجعل من المادية التاريخية هذا العلم الانساني أو ذاك وبعدها محاولات تجزئية نافلة . يقول إن الفكر الماركسي يلح على «وحدة الواقع والمعرفة ، وحدة الطبيعة والانسان ، وحدة علوم المادة والعلوم الاجتماعية ... ويركز بحثه ومفاهيمه النظرية حول مسألة واحدة هي العلاقة الجدلية بين الانسان الاجتماعي الفاعل وبين أعماله العديدة المتباينة والمتناقضة .

إننا نلص نوعاً من الوحدة في المادية التاريخية .

يقول ماركس في كتابه «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» عن الفكرة الاساسية التي توصل اليها والتي لعبت دور الخيط الهادي بالنسبة لدراساته

«...يدخل الناس ، أثناء عملية الانتاج ، في علاقات محددة ، ضرورية وبمعزل عن ارادتهم ، هي علاقات الانتاج التي تلائم درجة محددة من تطور قواهم المادية للانتاج . يكون مجموع علاقات الانتاج هذه البنية الاقتصادية للمجتمع ، والقاعدة المادية التي تبنى عليها بنية عليا قانونية وسياسية تتعلق بأشكال معينة من الوعي المجتمعي . ان نمط انتاج الحياة المادية يشترط سيورة الحياة المجتمعية السياسية والثقافية بصفة عامة . فليس وعي الناس هو ما يحدد وجودهم ، بل على العكس ان وجودهم المجتمعي هو الذي يحدد وعيهم . تلحق القوى المادية للانتاج ، في درجة معينة من نموها ، في تناقض مع علاقات الانتاج القائمة ، أو مع ما هو تعبير عنها ، أي مع علاقات الملكية التي نضجت في أحشائها الى ذلك الحين . وهكذا فإن هذه العلاقات التي كانت أشكالاً لتطور قوى الانتاج تصبح عندئذ عوائق لتطور هذه القوى ، تفتح حينئذ فترة ثورية مجتمعية . ويقلب التغير في القاعدة الاقتصادية للمجتمع بصورة أقل أو أكثر سرعة البنية العليا في كليتها . عندما نأخذ بعين الاعتبار مثل هذه التحولات ، يكون علينا أن نميز دائماً بين التحول المادي لشروط الانتاج الاقتصادي ، الذي يمكن أن نلاحظه بصورة علمية دقيقة ، وبين الاشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية أو الفلسفية ، أي باختصار كل الاشكال الايديولوجية التي يعي بها الناس الصراع ويدفعون به الى مده ، وكما اننا لا نحكم على فرد طبقاً للفكرة التي يكونها عن نفسه : فإننا لا يمكن أن نحكم على فترة تحول مثل هذه وفقاً لوعياها بذاتها ، وينبغي على العكس من ذلك أن نفسر هذا الوعي بتناقضات الحياة المادية ، أي بالصراع القائم بين القوى المجتمعية للانتاج وبين علاقات الانتاج ، أي أن أية تشكيلة مجتمعية لا يمكن أن تختفي أبداً قبل أن تتطور كل قوى الانتاج التي يمكن لها احتواؤها كما انه لا يمكن أن تقوم بهذه التشكيلة المجتمعية علاقات انتاج جديدة أسى قبل أن تفتح الشروط المادية لوجود هذه العلاقات داخل المجتمع القديم ذاته ، وهكذا يبدو لماذا لا تطرح الانسانية من المشاكل الا ما تكون قادرة على حله . ذلك لان النظر الى هذا الامر عن قرب يبين أن الشكل ذاته لا ينبثق الا عندما

تكون الشروط المادية لحله قد وجدت أو هي في طريق الوجود . بصفة عامة
يسكن أن نصف أنماط الانتاج الاسيوية ، والقديمة ، والاقطاعية والبرجوازية
الحديثة بأنها الفترات المتعاقبة للتشكيلة المجتمعية الاقتصادية . تمثل علاقات
الانتاج البرجوازية الشكل الاخير المتناقض لسيرورة الانتاج المجتمعي وهي
ليست متناقضة بمعنى تناقض فردي ، بل بمعنى تناقض يتولد عن شروط
الوجود المجتمعي للأفراد ، ومع ذلك فإن قوى الانتاج التي تنمو ضمن المجتمع
البرجوازي تخلق في الوقت ذاته الشروط المادية لحل هذا التناقض . مع هذه
التشكيلة المجتمعية ينتهي إذن ، ما قبل التاريخ المجتمع الانساني » .

تلك هي الفقرة التي تعتبر - في حدود ما صرح به ماركس - الخيط
الهادي الموصل الى عدد من المفاهيم التي يتضمنها التحليل المادي التاريخي .
- مفهوم «علاقات الانتاج» فالناس لا يمكنهم أن ينتجوا ما يلبي حاجاتهم
فرادى فانهم يدخلون في علاقات تربطهم ببعضهم من أجل الانتاج
وان هذه العلاقات ضرورية وموضوعية تنشأ بمعزل عن ارادتهم . ولكن ماركس
يؤكد هنا على أن لهذه العلاقات صفة محددة أي انها تختلف من حين لآخر تبعاً
لتطور «قوى الانتاج» وهي مجبوع القوى التي تدخل في عملية الانتاج بما في
ذلك الانسان ذاته . ومعنى هذين المفهومين الاجرائيين ، اننا لا نستطيع تحليل
أية ظاهرة من ظواهر المجتمع ونصل بشأنها الى فهم موضوعي ، ما لم نأخذ بعين
الاعتبار الطبيعة العامة لعلاقات الانتاج السائدة ، والدرجة التي توجد عليها قوى
الانتاج من التطور التي يمكن لهذه العلاقات احتواؤها .

وهذان المفهومان الاجرائيان الماركسيان لا يتعلقان بعلم معين بذاته من
العلوم الانسانية ، بقدر ما هما بعض من منهج شامل ينظر الى كل ظاهرة
جزئية في المجتمع في علاقتها بذلك المجتمع ككل .

- «البنية التحتية والبنية الفوقية» ومما مفهومان اجرائيان آخران وردا
في النص ، يعينان أنه في كل مجتمع توجد بنية سفلى (تحتية) تتكون من
علاقات الانتاج القائمة وبنية عليا (فوقية) تتكون من مجموع أشكال الوعي
الاجتماعي ، وعلاقات الانتاج تمثل ضمن هاتين البنيتين القاعدة المادية لكل

مجتمع ، في حين تمثل أشكال الوعي المختلفة (قانونية وسياسية ودينية وأخلاقية وفنية وميتافيزيقية...) الصور التي يمثل بها وعي البشر الطابع العام للعلاقات الانتاج القائمة ولموقعهم من تلك العلاقات ، وما أشكال الوعي تلك سوى تعبير نظري معقد عن العلاقات المادية القائمة في كل مجتمع . وهذان المفهومان أيضاً لا يتعلقان بعلم انساني دون غيره . إذ لا يمكن فهم الحياة الواقعية للبشر انطلاقاً من وعيهم الاجتماعي بها ولا يمكن بالتالي أن نعتد في فهم الواقع المادي للمجتمع على تحليل أشكال الوعي الموجودة لأنها لا تدلنا الا على انكفيات التي تصور بها الناس واقعهم المادي ، وليس على ذلك الواقع المادي كما هو في ذاته ، وينبغي لفهم أشكال الوعي الاجتماعي أن يكون الواقع المادي المتمثل في علاقات الانتاج هو نقطة الانطلاق ، بصفته القاعدة المادية لحياة المجتمع التي يبنى عليها الوعي . دون أن يعني ذلك أنه ليس لهذا الوعي الاجتماعي من دور سوى أن يعكس بصورة آلية الواقع المادي ، لان ماركس يؤكد في هذا النص على أن أشكال الوعي الاجتماعي تلعب دوراً عملياً ، لان التصورات التي يكونها الناس عن واقعهم المادي تشكل وسيلة من الوسائل التي يسعون بواسطتها الى التأثير في علاقات الانتاج القائمة ، تبعاً لمواقعهم في عملية الانتاج .

— مفهوم «الايدولوجيا» وهو مفهوم مادي ، تاريخي آخر مرتبط بالمفاهيم السابقة ، فإن كل أشكال الوعي الاجتماعي من حيث انها تعكس تصور الناس عن علاقاتهم من خلال مواقعهم في الصراع ، هي تعبير ايدولوجي عن موقعهم من علاقات الانتاج القائمة في مجتمعهم والايدولوجيا أيضاً مفهوم اجرائي يستفيد منه كل علم له علاقة بدراسة الظواهر الانسانية ، مهما كان مستوى هذه الظواهر من بنية المجتمع ككل ما يؤكد أن ماركس لم يكن منشغلاً أصلاً بتأسيس علم جديد من العلوم الانسانية ، بقدر انشغاله بتأسيس طريقة جديدة في التفكير تصلح لفهم كل الظواهر المتعلقة بالمجتمع الانساني .

— «مفهوم التشكيلة الاجتماعية — الاقتصادية» الذي يستخدم لفهم بنية المجتمع الانساني ككل في فترة تاريخية معينة وتعيين طبيعة العلاقات الانتاجية

في تلك الفترة وتعين قوى الانتاج المرتبطة بهذه العلاقات . إن ماركس يذكر أربعة أنماط تشل التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية التي تعاقبت على المجتمع الانساني حتى الفترة التي كتب فيها نقده ، وإذا ما تركنا جانباً نمط الانتاج الاسيوي ، فإن الانماط الأخرى هي الانماط التي تعاقبت على المجتمع الغربي . الذي يتركز حوله تحليل ماركس أي المشاعة البدائية ، العبودية ، الاقطاعية ، الرأسالية ...

وهكذا نرى أن التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية ، هي مفهوم عام جداً يتعلق بالمجتمع الانساني ككل في مرحلة معينة من تطوره ، لذلك فإن هذا المفهوم يفيد من يقوم بتحليل الظواهر الانسانية بشكل عام ، عندما يكون التحليل خاصاً بالظواهر الاقتصادية أو الظواهر الاجتماعية أو الظواهر التاريخية . - مفهوم «الثورة» ويوضح هذا المفهوم نظرة ماركس الى تطور تاريخ المجتمع الانساني ، الذي لا يسير في اتجاه خط واحد ، بمعنى انه لا يرسم نمواً تراكمياً للانتاج وتقدماً كميًا لقوى الانتاج . ففي تطور التاريخ الانساني فترات انقطاع تتحقق فيها قفزات كيفية . إن للتشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية قدرة معينة على احتواء قوى الانتاج ، لهذا فإن التناقض الذي يحدث داخل أية تشكيلة اجتماعية - اقتصادية ، بين علاقات الانتاج وقوى الانتاج يهيئ للثورة الاجتماعية التي تفسد علاقات الانتاج بوصفها القاعدة المادية للحياة الاجتماعية ، ولكنها تحدث أثراً في الوقت ذاته في البنية الفوقية للمجتمع أي في مجسود أشكال الوعي الاجتماعي .

- مفهوم «الصراع الطبقي» وهذا المفهوم يفسر كل تاريخ المجتمع الانساني ، وحيث يضطر من لا يملك لخدمة من يملك ، فإن المجتمعات قد عرفت في الغالب صراعات اجتماعية بين هاتين الفئتين أو الطبقتين تختلف باختلاف المجتمعات وباختلاف الفترات التاريخية . إن ماركس يتسك بهذا المفهوم بصفته مفهوماً مفسراً لتاريخ المجتمع الانساني منذ كتب «البيان الشيوعي» يقول : «إن تاريخ كل مجتمع الى يومنا هذا ، لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات ، فالحر والعبد ، والنيل والعامي ، والسيد الاقطاعي والتن ، والمعلم والصانع ، وبشكل

عام المضطهد والمضطهد ، كانوا دائماً في تعارض دائم ، وكانت بينهم حرب مستمرة ، ظاهرة ، أو مستترة ، حرب كانت تنتهي دائماً إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره ، وإما بانهيـار الطبقتين المتنازلتين معاً (البيان الشيوعي) .
والنتيجة ، يمكن القول إن هذا المفهوم هو من أجل موضوعية التحليل في كل العلوم الانسانية ، وليس مفهوماً من أجل إقامة علم انساني معين بذاته .

تلك هي - بوجه عام - أهم المفاهيم التي تقدمها الماركسية لتحليل الظواهر الانسانية بصفة شديدة العمومية ، وإن اعتماد هذه المفاهيم في التحليل يعد نقداً لعدة اتجاهات فكرية سادت عصر ماركس سواء أكان مجال هذه الاتجاهات هو فلسفة التاريخ أم التاريخ نفسه أم الاقتصاد السياسي ، أم أية علوم انسانية أخرى كعلم النفس وعلم اللسانية .

يمكن في ضوء هذه المفاهيم أن تبين النقد المادي التاريخي للتحليل الوضعي عند كونت للمجتمع الذي تعاصر فيه كل من ماركس وكونت . فقد كان كونت يفسر الفوضى السياسية بالفوضى الاخلاقية ويفسر هذه بالفوضى العقلية ، في حين أن ماركس يرى أننا لا ينبغي أن نفهم أية فترة تاريخية ولا سيما فترات التحول وفقاً للتصورات التي تقدمها لنا عن نفسها لأن هذه التصورات ليست - في نظر ماركس - الا أشكالاً للوعي الايديولوجي يعي الناس بواسطتها الصراعات الدائرة في زمنهم ويدفعون بها الى مداها الاقصى ، ولذلك فإن فهم الفوضى العقلية ينبغي أن يفهم في ضوء الفوضى المادية في المجتمع ، الفوضى المادية التي تسود علاقات الاتاج وتنعكس على صورة المؤسسات السياسية ، وهكذا تكون الماركسية نمطاً جديداً لتحلل الظواهر الاجتماعية في مجال العلوم الانسانية ، يختلف اختلافاً كبيراً عن النمط الذي قدمه كونت .

لقد وصف كونت القوى الثورية المعاصرة له بأنها تبني تصورات ميتافيزيقية وأكد أن الصراع الاساسي في زمنه (وهو زمن تحول كبير في بنية المجتمع الاوربي) هو صراع بين نسطين من المجتمع يقومان على أساس تصورين قطبيين يشل كل منهما التصور الذي يطابق مرحلة معينة من تطور المجتمع الانساني .

صراع بين مؤسسات اجتماعية ترجع إلى المجتمع القديم الذي كان يسوده
التصور اللاهوتي للكون والمجتمع الجديد الذي بدأت تسوده النظرة الوضعية .
أما ماركس فقد فهم الصراعات الدائرة في الفترة نفسها التي يتحدث عنها
كونت فيها مغايرا تماما ، لقد فهمه على أنه . أساس : صراع بين الطبقة
البرجوازية التي كانت الثورة الفرنسية خاصة . والثورة الصناعية بزعامتها ،
والطبقات البروليتارية التي أدت تناقضات المجتمع الجديد إلى بروزها ، فليست
الصراعات إذن صراعات بين مؤسسات اجتماعية يرجع كل منها إلى نظام اجتماعي
أساسه تصور معين للعالم بل هي صراعات طبقية ، بين طبقات اجتماعية تتعارض
من حيث علاقتها بوسائل الإنتاج في المجتمع القائم وما يترتب على هذه العلاقة
من حيث الموقع الاجتماعي لكل طبقة .

وإذا أخذنا مثلا آخر هو «الدولة» كمنهوه ، نجد أن الماركسية لا تنظر
إليها بصفتها مصدر الدينامية في المجتمع بل على أساس أنها نتيجة لهذه الدينامية،
وليست الدولة مفروضة على المجتمع من فوق بل هي نتيجة الصراعات الطبقية
القائمة في المجتمع في مرحلة معينة من التطور ، والدولة كسلطة سياسية ،
ليست سوى السلطة المنظمة التي تضمن للطبقة المهيمنة اقتصاديا استمرار
هيمنتها . فلا يمكن إذن أن نهكر بالدولة بمعزل عن المجتمع ككل وعن
الصراعات الاجتماعية الطبقية السائدة فيه ، والنتيجة أن هذا التفكير يهدف إلى
نقد كل رؤية مثالية إلى الدولة بصفتها مؤسسة اجتماعية .

إن ماركس وهو يؤسس هذا المنهج العلمي الجديد ويكشف عن الخلفيات
الايدولوجية التي تكمن خلف أنماط التحليل التي ينتقدها ، لم يكن في الواقع ،
بعيدا عن الموقف الايدولوجي ، فتطور المنهج الجديد بصورته النقدية الايجابية
كان يسير الالتزام العملي بموقف طبقية معينة من المجتمع هي البروليتاريا .
ولهذا قيل ، إذا كان كونت قد أبعد القوى الثورية في المجتمع باعتبارها تبني
ميتافيزيقا ثورية ، فإن ماركس انتقد أفكار هذه الفئات ، وحل طموحها إلى خلق
مجتمع جديد صاغه صياغة جديدة تعوض عن الأفكار الطوباوية ...

وإذن لا يختلف موقف كل من كونت وماركس على صعيد التحليل العلمي

وحسب بل يختلفان أيضاً على صعيد الموقف الايديولوجي الذي يصدران عنه
فهما إذن يقدمان للعلوم الانسانية خطين متعارضين في موضوع التطور .

جان بياجيه والعلوم الانسانية :

شهد «بياجييه» المرحلة الجديدة من تطور العلوم الانسانية أي المرحلة التي
تميزت فيها العلوم الانسانية كمجموعة من العلوم اختص كل منها بموضوع
ومنهج وطرق في البحث ، لهذا تعدد آراؤه حول وضعية العلوم الانسانية ،
شهادة على هذه المرحلة ويمكن من خلالها مناقشة مشكلات العلوم الانسانية .
فالمشكلة الاولى لهذه العلوم تتعلق - عنده - بمكانتها ضمن التصنيف
العام لمجموع العلوم .

يرى «بياجييه» أن تصنيف العلوم ، لكي يعكس موضوعياً واقع المعرفة
العلمية ، يجب أن يتعد عن التصنيف الاستاتيكي (السكوني) وهو يرى
التصنيفات الاستاتيكية على نوعين : الواحد ، تصنيفات تقوم على أساس تقسيم
هذه العلوم تبعاً للملكات أو القوى ، مثل تصنيف «أرسطو» ، ولما كانت
الملكات ثابتة فالتقسيم أيضاً ثابت ، كما تكون العلاقات بين العلوم ثابتة أيضاً ،
وعلى المبدأ نفسه يقوم في العصور الحديثة تصنيف «بيكون» إذ العقل عنده
أداة الرياضيات والفيزياء والفلسفة ، والذاكرة ، مصدر التاريخ الطبيعي والتاريخ،
والخيال مصدر الشعر

والنوع الثاني من التصنيفات الاستاتيكية ، يرتب العلوم في خط مستقيم يجعل
العلوم اللاحقة تابعة للسابقة في الترتيب ومتأثرة بها ، وهذا النوع ينطبق على
تصنيف كونت ، إذ العلوم الانسانية (وهي علم الاجتماع عند كونت) تستند في
تطورها وفي قيامها أصلاً ، على العلوم الرياضية والفيزيائية والكيميائية
والحياتية ، ولكن هذه العلوم لا تستند بأي وجه على العلوم الانسانية .

اتقده بياجيه التصنيفات الاستاتيكية (السكونية) لأنه يريد تأسيس تصنيف
دينامي واتقده التصنيفات التي تسير في خط مستقيم لأنه يريد لتصنيفه أن
يكون دائرياً أو حلزونياً ، يقوم على تصور دينامي للعلاقات التي تربط كل
واحد من العلوم بالآخر ويعكس علاقات التأثير المتبادلة .

ولكن يياجه أشاد ببعض التصنيفات التي تقدم تصوراً جدياً لتصنيف العلوم وكان أهمها في نظره ، التصنيف الذي يقدمه الاستمولوجي السوفيتي «كيدروف» .

تصنيف كيدروف للعلوم :

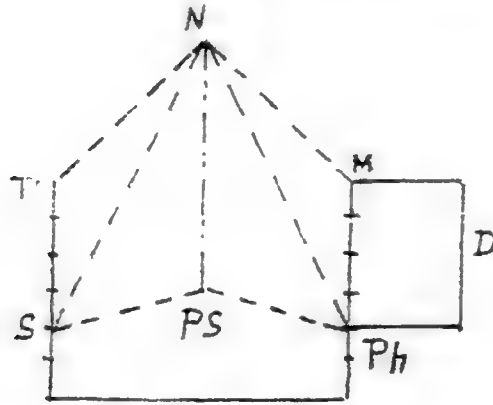
يرى «كيدروف» أن العلوم الطبيعية (N) تصدر عنها العلوم الاجتماعية (S) والعلوم الفلسفية (Ph) وبين الاجتماعية والفلسفية يوجد علم النفس (PS) الذي يصدر عن علم الطبيعة ويرتبط في الوقت نفسه بالعلوم الاجتماعية والعلوم الفلسفية . توجد بين العلوم الطبيعية والعلوم الفلسفية العلوم الرياضية (M) . وتوجد بين الطبيعية والاجتماعية العلوم التقنية (T)

وتحظى الفلسفة في تصنيف كيدروف بوضعية خاصة متميزة ، لأنها تنفذ الى كل العلوم الاخرى وتمدها بمنهج البحث ونظرية المعرفة ، والجدل (D) هو أهم ما في الفلسفة لأنه علم القوانين الأكثر عمومية لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر ، ويمر التصميم التالي عن تصنيف كيدروف وعن علاقات العلوم ببعضها في هذا التصنيف .

لا يتفق يياجه مع كيدروف في تفصيلات تصنيفه للعلوم ، ولا يعترف بالعلوم الفلسفية بصفتها علوماً كما يقول كيدروف فضلاً عن المكانة المتميزة التي أخذتها في تصنيف كيدروف ، ويضع مفهوم الجدل موضع التساؤل من حيث انه منهج عام لادراك قوانين التطور بالنسبة للطبيعة والمجتمع والفكر من جهة وانه من جهة أخرى فلسفة تمد كل العلوم الانسانية والطبيعية والرياضية والعلوم الاخرى بنظرية عامة في المعرفة ، وما يدفع يياجه الى الاهتمام بتصنيف كيدروف ، هو ان العلوم عامة ، والعلوم الانسانية خاصة ، توجد في ذلك التصنيف في علاقة متبادلة فالعلوم الاجتماعية والنفسية والفلسفية التي تسئل فيها العلوم الانسانية توجد في علاقة مع العلوم الطبيعية والرياضية والتقنية ، كما أنها تستفيد من الجدل بصفته قاعدة منهجية عامة لكل العلوم . فما هو إذن تصنيف يياجه للعلوم ؟

انه يقسم العلوم الى أربع مجموعات على النحو التالي : ١ - العلوم
المنطقية - الرياضية ٢ - العلوم الفيزيائية ٣ - العلوم البيولوجية ٤ - العلوم
النفسية السوسولوجية (بما فيها اللسانيات والاقتصاد) .

إن هذا التصنيف يضيف الى تصنيف كونت العلوم المنطقية ويدمج العلوم
الكميائية في العلوم الفيزيائية . أما فيما يتعلق بالعلوم الانسانية فإن بياجيه
يضمنها العلوم النفسية والعلوم السوسولوجية ، وعائتان المجموعتان تضمان
العلوم اللسانية وعلم الاقتصاد ، وهكذا يبدو مجال العلوم الانسانية أشمل مما
هو في تصنيف كونت الذي لم يكن ليقتبل بإضفاء صفة العلمية على العلوم
النفسية ، كما أن كونت لم يذكر البتة علوم اللسانيات وعلوم الاقتصاد . ولكن
الاهم هو أن العلوم الانسانية لم تعد في تصنيف بياجيه علوماً ملحقة أو تابعة
تتلقي التأثير من العلوم التي سبقتها بل أصبحت تؤثر في العلوم الاخرى ،
وبالطبع فإن العلوم في تصنيف بياجيه لا تسير وفق خط مستقيم يحدد تبعية كل
علم لما سبقه ، حتى انه يمكن تصور وجود علاقة مباشرة بين مجموعة العلوم
الانسانية . (وهي آخر مجموعة في تصنيف بياجيه) والعلوم المنطقية -
الرياضية (وهي أول المجموعات في الترتيب) كما يلي :



تصنيف كيردوف

١ ← ٢ ← ٣ ← ٤ أي بترتيب دائري أو حلزوني • وتلك هي

(باختصار) المشكلة الاولى بالنسبة للعلوم الانسانية •

أما المشكلة الثانية بالنسبة للعلوم الانسانية فهي أشكال علاقاتها بالعلوم
الآخري وأسس هذه العلاقات •

يعطي يياجيه لكل علم من العلوم جميعاً مجالات أربعة :

١ - مجالاً مادياً : وهو الموضوعات التي تتعلق بها العلم •

٢ - مجالاً مفهوماً : وهو النظريات والمعارف التي أسسها أو نستقها العلم •

٣ - الاستمولوجيا الخاصة بالعلم •

٤ - الاستمولوجيا العامة •

إذا نظرنا الى العلوم الانسانية من حيث هذه المجالات وجدنا علاقاتها
بالعلوم الآخري مختلفة من مجال الى آخر ، وإذا نظرنا اليها من حيث المجال
المادي نجد انها تدخل في علاقات تأثير متبادل مع العلوم الآخري وإذا نظرنا من
حيث الموضوع نجد علاقات متبادلة بين العلوم المنطقية الرياضية والعلوم
الانسانية • فالمنطق ، وهو أساس التفكير الرياضي ، يمكن أن يكون موضوعاً
للدراستات النفسية والاجتماعية ، وإذا نظرنا من حيث المجال المفهومي للعلوم
الانسانية ، نجد انها تخضع في علاقاتها بالعلوم الآخري لقانون الترتيب المستقيم
للعلوم • ثم ان العلوم الانسانية التي تستخدم النظريات المنطقية الرياضية في
بحوثها لا تقوم بصفتها علوماً بصفة كلية أي ان هذه النظريات ليست معياراً
وحيداً وأساسياً لعلميتها •

أما من حيث مجال الاستمولوجيا الخاصة بها ، فإن ترتيب العلوم يسير
وفق خط مستقيم ولا مجال لتأثير العلوم الانسانية (التي تأتي في آخر الترتيب
في تصنيف يياجيه) في العلوم المنطقية - الرياضية (التي تأتي في أول الترتيب)
أو التأثير في أية مجموعة أخرى من مجموعات العلوم التي يتضمنها الترتيب ،
إلا أن التفكير في الاستمولوجيا الخاصة بكل علم سيقود في النهاية الى
التفكير في المشكلات الاستمولوجية التي تشمل مجموع المعرفة العلمية ، لهذا
توجد العلوم الانسانية من حيث هذا المجال في حالة علاقات متبادلة مع العلوم

الآخري • إذ تستفيد الأبتمولوجيا العامة من تحليل بعض المشكلات المتعلقة بالعلوم الانسانية لتوظيفه في فهم بعض المشكلات التي تتعلق بالعلوم الآخري • والمشكلة الثالثة بالنسبة للعلوم الانسانية ، تتعلق بالتحديد الدقيق للعلوم التي تعدّ علوما انسانية وللوصول الى هذه الدقة في التحديد يلجأ بياجيه الى تعيين مبدأ يمكن اعتماده كأساس يحدد اتساع أي علم من العلوم الى تلك المجموعة المعرفية المعروفة بالعلوم الانسانية ، فليست كل معرفة يكون موضوعها متعلقاً بالإنسان يمكن أن تعدّ علماً انسانياً ، فلا تكون علوما انسانية الا تلك الانماط المعرفية التي يكون هدفها البحث عن القوانين المتعلقة بالظواهر التي تكون موضوعاً لهذا البحث • وذلك هو مبدأ بياجيه في التحديد الدقيق للعلوم الانسانية ، وقد عين بياجيه عدداً من العلوم الانسانية وفقاً لهذا المبدأ وأبعد في الوقت نفسه عدداً من المعارف التي يشبه في أمرها بسبب قربها من العلوم الانسانية فتوهم انها مندمجة ضمن هذه المجموعة من العلوم •

العلوم الانسانية إذن هي مجموع العلوم التي تبحث في الظواهر الانسانية بهدف الكشف عن القوانين المتعلقة بهذه الظواهر مثل : علم النفس وعلم الاجتماع والاثنولوجيا ، واللسانيات ، وعلم الاقتصاد والديموغرافيا ، هذا ما يذكره بياجيه في كتابه «أبتمولوجيا علوم الانسان» الصادر عام ١٩٧٠ ولكنه يعود من جديد فيوسع مجال العلوم الانسانية ، ضمن مساهمته في كتاب «المنطق والمعرفة العلمية» الصادر سنة ١٩٧٦ ، ويضيف علوماً جديدة الى العلوم الانسانية لتصبح كما يلي : علم الاجتماع ، الاثروبولوجيا الثقافية ، اللسانيات ، الاقتصاد السياسي ، القياس الاقتصادي ، الديموغرافيا ، السبرنطيقا ، المنطق الرمزي ، الأبتمولوجيا العلمية ، تاريخ العلوم لانه رأى أنها جميعاً تهدف الى البحث عن قوانين الظواهر موضوع دراستها • أما المعارف التي أبعداها بياجيه من مجال العلوم الانسانية ، وفقاً لمعياره ، فهي :

— العلوم التاريخية : هي التي تدرس تطور موضوعها في الزمان بهدف إعادة بناء ذلك الموضوع ، فالتاريخ في ذاته لا يعد لذلك علماً انسانياً ، والامر هنا مختلف عما وجدناه عند ابن خلدون ، فعلى الرغم من أن التاريخ لديه لا يكون

علماء إلا بتطبيق معيار طبائع العمران البشري على دراسة الظواهر التاريخية (مما يقود إلى اعتماد التاريخ على علم العمران) ، فإن التاريخ لا يعد مع ذلك علماً ملحقاً بعلم العمران ، بل يعد علماً قائماً بذاته . أما عند بياجه فإن التاريخ لا يعد علماً لأنه لا يوجب بحث قوانين الظواهر التاريخية .

— العلوم القانونية : هي التي لا تهدف إلى اكتشاف القوانين الطبيعية والموضوعية للظواهر ولأن ما يهيم على هذه العلوم هو مشكلة القيم وليس مشكلة الوقائع أو التفسير العلمي ، وما يعرف عادة بالقوانين في هذه العلوم ليس في الحقيقة — عند بياجه — إلا نسقاً من المعايير والالتزامات التي ليس لها أية صفة وظيفية تدخل ضمن مقولة الحقيقة ، لهذا لا يعد بياجه الدراسات القانونية علوماً إنسانية وإن صفة العلمية يمكن أن تلحق هذه الدراسات عندما تصبح مجالاً لتطبيق المعارف النظرية في العلوم الأخرى أي عندما يصبح دارس القانون عالم اجتماع للقانون أو مؤرخاً للقانون فقط .

— العلوم الفلسفية : هي المجموعة الثالثة من العلوم التي يستبعدها بياجه (خلافاً لكيدروف) ، ومن الفلسفيات يمكن أن نذكر : الأخلاق ، والميتافيزيقا ، ونظريات المعرفة ، فهناك شروط تلزم كل معرفة كما تتصف بالعلمية يرى بياجه أنها غير موجودة في الدراسات الفلسفية . فهناك مثلاً ، موضوع الفلسفة الذي لا يسمح بقيام علم حوله ، لأنه موضوع غير محدد تحديداً دقيقاً فالفلسفة تأخذ الواقع بكلية موضوعاً لها (الواقع الخارجي أو الفكر أو العلاقات بينهما) فالفلسفة التي تريد أن تقوم على البحث في المطلق وعلى تحليل التجربة الإنسانية بكليةها بما في ذلك مشكلات القيم لا يمكن أن تكون علماً . فمن حيث احتضانها للكل ، ليس للفلسفة منهج خاص غير التحليل التأملي . وهناك أيضاً شرط الاتفاق بين دراسي موضوع معين ، ففي الدراسات الفلسفية يختفي الاتفاق ويهيم بدلاً منه الاختلاف حول الموضوع والمنهج والنتائج . لهذا لا يجري الحديث عن «فلسفة» بل عن مذاهب فلسفية متعددة .

أما المجموعة التي يدخلها بياجه ضمن العلوم الإنسانية ، فتشمل علوماً لا يمكن عدّها علوماً إنسانية حتى تبعاً للمعايير التي يقدمها بياجه ذاته فإن صح

عدّ علم الاجتماع علماً إنسانياً ، فإنه لا يمكن أن نعدّ الاثروبولوجيا الثقافية كذلك ، لأنها لا تقوم كعلم الا ضمن هذا التقسيم الذي بدأ مع اوغست كونت بداية جنينية . . الاثروبولوجيا ضمن الثقافة الغربية هي علم الاجتماع الذي يهتم المجتمعات غير الغربية لذلك فهي ليست علماً نظرياً إنسانياً مستقلاً بنظر كثير من النقاد . شأنها في ذلك شأن علم الاقتصاد السياسي والقياس الاقتصادي . لأنه إذا صح عدّ علم الاقتصاد السياسي علماً إنسانياً مستقلاً ضمن مجموعة العلوم الانسانية ، فإنه لا يصح عدّ القياس الاقتصادي كذلك لأن طابع المعرفة التطبيقية فيه أكثر من المعرفة النظرية .

أما بالنسبة لتاريخ العلوم فإنه تبعاً لمنطق يياجيه نفسه يمكن عدّه علماً إنسانياً مستقلاً لأنه جزء من المعرفة التاريخية بصفة عامة التي يقصدها يياجيه من المجال المعرفي للعلوم الانسانية .

وكذلك المنطق الذي لا يتخذ من الظاهرة الانسانية في خصوصيتها موضوعاً له ، فلا يصح عدّه علماً إنسانياً .

وقد أدخل يياجيه الاستولوجيا ضمن قائمة العلوم الانسانية انطلاقاً من تقديراته بأنها استطاعت أن تعين كباقي العلوم الانسانية موضوعها بصورة محددة ودقيقة وان تجد طريقة نوعية خاصة لدراسة موضوعها الذي هو المعارف العلمية من حيث نسوها ، واما المنهج فهو المنهج التكويني الذي تأخذه الاستولوجيا من علم النفس التكويني . وهناك فرق كبير بين أن تقول إن الاستولوجيا التي تنتمي الى التحليل الفلسفي تستفيد من المعطيات العلمية والمنهجية للعلوم الانسانية الاخرى وأن تقول إنها أصبحت - لهذا السبب - علوماً إنسانياً وهكذا يتبين لنا أن التساؤل عما تكونه العلوم الانسانية لا يزال من أهم الاسئلة الاستولوجية القائمة ، وان إشكال العلوم الانسانية ليس إشكال علاقة بالصياغات الرياضية أو المبادرة التجريبية وحسب بل في الوضعية المعقدة للعلوم الانسانية ضمن المجال المعاصر للمعرفة الانسانية .

آفاق العلوم الانسانية بين تعالي الموضوع واستحالة المنهج

لا تزال حتى الآن ، علمية العلوم الانسانية موضوعاً لاتتقادات شتى ، داخلية وخارجية ، فهناك اعتراضات تقدمها فلسفات كثيرة على امكان قيام دراسة علمية خاصة بالانسان ، إضافة الى التساؤلات الكثيرة التي يطرحها المشتغلون بالعلوم الانسانية نفسها حول القيمة العلمية للمناهج التي تستخدم في هذه العلوم .

ويجري - في العادة - التمييز ضمن هذه الاعتراضات بين مستويين :

١ - مستوى الاعتراضات التي قامت ضد العلوم الانسانية منذ بداية نشأتها وأصبحت قديمة تجاوزها الزمن .

٢ - الصيغ الجديدة للاعتراض على علمية العلوم الانسانية التي لا تزال سائدة حتى الآن .

فمن زاوية النظر الى الموضوع والمنهج يمكن القول إن العلوم الانسانية لم تكن تنتظر من أجل قيامها انطباق منهج حادث على موضوع جاهز سلفاً بل كان من الواجب أن يكون الموضوع ذاته قد تم بناؤه علمياً بالصورة التي يكون فيها قابلاً لأن يكون موضوعاً لمعرفة علمية ، وحين لا يكون الموضوع قابلاً للدراسة العلمية فلا جدوى من اصطناع المنهج مهما كانت دقته .

موضوع العلوم الانسانية متعال على المعرفة العلمية :

إن كل الاعتراضات على موضوع العلوم الانسانية تصب في مجرى واحد إذ تحاول أن تثبت أنه متعال على المعرفة العلمية بحكم طبيعته ، وبحكم قصور الوسائل المستخدمة عن بلوغ الحقيقة ، وإن كانت الاعتراضات تصاغ بكيفيات جد مختلفة .

١ - لا بد من الإشارة الى أن تقدم المناهج التجريبية في العلوم الفيزيائية كان المصدر لنموذج منهجي يمكن أن تفيد منه العلوم الانسانية ، ولكنه أيضاً كان المصدر لصياغة الاعتراضات المختلفة ، كما لو كانت العلوم الفيزيائية هي

النموذج والمقياس الذي يجب أن تقاس عليه وبه علوم الإنسان وكأن من المفروض أن يكون الموضوع في العلوم الإنسانية من طبيعة الموضوع نفسها في العلوم الفيزيائية ، التي يبدو عدم تحققها هو الذي يدل على عدم علمية الدراسات المتعلقة بالإنسان .

يرى المعترضون أن ميزة الموضوع المدروس هي أن يكون مطابقاً لموضوعات المتشكلة معه بحيث يمكن الاستعاضة عن موضوع بموضوع آخر ، فعندما تدرس الفيزياء مثلاً ضمن الجاذبية مسألة سقوط الأجسام تخضع قطعة المعدن وجسم الإنسان لقانون السقوط نفسه ويمكن الاستعاضة عن أي واحد منهما بالآخر على الرغم من اختلافهما . وتلك خاصية تبدو مستحيلة بالنسبة لعلوم الإنسان إذ لا يمكن الاستعاضة عن الواقع الملاحظ بغيره أبداً لأنه يعطى لنا كواقع في كليته وتفرد ، فلا نستطيع مثلاً أن نستعاض كمؤرخين عن حادثة تاريخية بأخرى ، لأن كل حادثة تكون معطاة لنا وهي مؤلفة من عناصر معينة وخاصة ... وهكذا بالنسبة للدراسة النفسية أو غيرها من الدراسات الإنسانية، أي أن انتفاء صفة المطابقة بين موضوعات العلوم الإنسانية يطرح مسألة الموضوعية فيها .

٢ - يرى المعترضون على موضوع العلوم الإنسانية ، بأن حقيقة أحوال الإنسان والظواهر الإنسانية لها صفة الإطلاق بينما المناهج العلمية نسبية ولا تصل إلا إلى حقائق نسبية . يرى «برغسون» بشأن علم النفس مثلاً أن مفهوم الديمومة الذي يرمز إلى الحقيقة المطلقة لأحوال النفس من حيث هي انتقال وتغير مستتران في الحالة النفسية الواحدة لأنه ليس هناك حالة نفسية واحدة تظل على ما هي «إن علم النفس يعتمد على التحليل كسائر العلوم . فهو يحلل الذات إلى إحساسات وإدراكات عقلية و ... يدرسها على أفراد فيحل سلسلة من العناصر هي الحوادث السيكولوجية محل الذات . ولكن هل هذه العناصر أجزاء ؟ تلکم هي المسألة كلها ، ولئن رأينا كثيراً من الباحثين يطرحون مشكلة الشخصية الإنسانية طرحاً يستحيل معه حلها . فما ذلك إلا لأنهم اغفلوا هذا

السؤال» (الفكر والواقع المتحرك ص ١٨٨) • إن الحقيقة المطلقة للموضوع لا توجد في العناصر المجزأة وهذا لا يطابق الحياة النفسية التي تظل مطلقة بالقياس إلى ما تتوصل إلى معرفته ...

٣ - يقوم الاعتراض الثالث على موضوع العلوم الانسانية على أساس تفرد أوفرادة الحدث وجدته • سواء أكان الحدث المراد دراسته يقع على الصعيد النفسي أم على الصعيد الاجتماعي أم على الصعيد التاريخي فإنه يتميز بعدم قابليته للتكرار في اللاحق • يرى «برغسون» ان الحياة النفسية لا تتكرر في المستقبل عندما تتحقق الشروط نفسها التي تحكمت في وقوعها عند ملاحظتنا لها لانه لا يمكن تكرار الشروط نفسها عملياً ولا يمكن ملاحظة الظاهرة النفسية عينها مرتين «ان الديمومة هي التقدم المستمر للماضي الذي ينخر في المستقبل ويتضخم كلما تقدم ... ان شخصيتنا التي يستمر بناؤها في كل لحظة بواسطة تكديس التجارب لا تكف عن التغير ... ان ديمومتنا لا يمكن أن تعود القهقري وليس في استطاعتنا أن نحيا جزءاً منها مرة ثانية ، إذ علينا أن نمحو كل ذكرياتنا التي جاءت بعد هذا الجزء ...» (التطور الخالق ص ١٤) وما يقال عن الظاهرة في المستوى النفسي يمكن أن يقال عنها في المستوى التاريخي فالثورات والمعارك والاحداث قد تتكرر ولكن كل واحدة منها تتميز بفرادتها التي لا يمكن أن تتكرر ، وان ما يجمع بينها لا ينفي خصوصية كل واحدة وعدم قابليتها للتكرار بعينها •

٤ - يعترض على الظواهر الانسانية عدم قابليتها لان تكون موضوع دراسة علمية ، لتعقدها وتشابك عوامل كثيرة في تكوينها مما يجعل ملاحظة الظاهرة بكل العوامل التي تدخل في تكوينها أمراً متعذراً ففي الظاهرة التاريخية ، مثلاً ، عوامل نفسية واقتصادية واجتماعية و ... تجعل المؤرخ مضطراً لاستخدام كل العلوم الانسانية الاخرى في آن معاً في أثناء عملية تحليل الظاهرة ، وهكذا بالنسبة للظواهر الاخرى ، النفسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية ، إضافة الى تشابك العوامل المتعددة على مستوى الظاهرة الواحدة ، أي وجود عوامل متعددة نفسية مثلاً بالنسبة للظاهرة النفسية وعوامل اقتصادية متعددة بالنسبة للظاهرة

الاقتصادية وهكذا... كما أن تعقد الظاهرة الانسانية يتجلى في كونها خاضعة لتأثير ظواهر أخرى كونية فلكية فيزيائية كيميائية بيولوجية... مما يستوجب معرفة التأثير الناتج عن هذه الظواهر في الظاهرة الانسانية... كما يتجلى التعقد في التداخل بين واقع الظاهرة المدروسة والمنهج المستخدمة لمعرفة هذه الظاهرة، فقد يكون للوسائل المستخدمة تأثير ما على الظاهرة فحين نلجأ الى الاستمارة مثلاً ، فربما كانت الاستمارة تتضمن توجيهاً للبحث وجهة معينة وربما تضمنت موقفاً معيناً من الظاهرة المدروسة ، وان إخضاع مجموعة بشرية للسؤال يتضمن موقفاً منها كما يؤدي الى التأثير في الظاهرة المدروسة نفسها ، كما تؤثر الاسئلة التي تتضمنها الاستمارة في توجيه الظاهرة توجيهاً جديداً يختلف عن حقيقتها .

إن هذا التداخل بين الموضوع والمنهج لا يتوقف عند مستوى الملاحظة بل يمتد أيضاً الى مستوى خطوات المنهج العلمي المتبع ، والتجريب الذي يقوم على عزل عناصر الظاهرة من أجل التحقق من صدق الفرضية يصبح في حالة الظاهرة الانسانية تدخلا في الظاهرة يعوق إدراكها في كليتها ويبعدنا عن حقيقتها ، فعزل أي عنصر منها يعني إحداث تغير شامل في الظاهرة المدروسة ويجعل منها ظاهرة أخرى جديدة .

ويبرز التداخل بين المنهج والموضوع عند عملية التنبؤ بالظاهرة فإن التنبؤ في العلوم الانسانية حين يعلن عن حتمية وقسوع الظاهرة في المستقبل يؤثر في الظاهرة عن طريق تأثيره في الناس صانعي الظاهرة ولهذا لا يكون التنبؤ دقيقاً كدقة التنبؤ في العلوم الفيزيائية مثلاً لان التنبؤ هنا حادث اجتماعي يتأثر بالحوادث الاجتماعية ويؤثر فيها ، كما يمكن أن يعمل التنبؤ على تسريع وقوع الحادثة ، وقد يصل الى حد خلق الحادثة التي يتنبأ بها ، كما أنه قد يصل الى منع وقوع الحادثة ، كما أن من شأن الاطلاع على التنبؤات من قبل الناس أن يدفعهم الى محاولة افسادها فالتنبؤ بارتفاع سعر الاسهم مثلاً في مدى ثلاثة أيام وهبوطه بعدما يدفع كل من له صلة بالسوق لكي يبيع أسهمه في اليوم الثالث ، فيسبب ذلك هبوط السعر ويكذب التنبؤ .

٥ - النبية التاريخية ، وهذا يعني زيادة في التعقيد ، فالامراتادات

الاجتماعية تختلف عن الاطرادلت في العلوم الطبيعية لان الانسانية ليست من قبيل القوانين الطبيعية بل هي من صنع الانسان ، وعلى الرغم من أنه يمكن القول باعتمادها على الطبيعة الانسانية ، الا أن هذا راجع الى ما تتميز به الطبيعة الانسانية من قدرة على تغييرها بل والتحكم فيها ، ويمثل موقف ماركس من انجازات الاقتصاديين الكلاسيكيين واشادته بفضلهم على علم الاقتصاد ما تقصده بنسبة الظواهر الانسانية إنهم استطاعوا بيان أن الاشكال البرجوازية للاتاج تنتج عن ضرورات الاتاج بمعزل عن ارادة البشر ، ولكنهم أضفوا صفة الاطلاق على القوانين التي اكتشفوها . وتعني نسبية الظواهر الانسانية انه لا يمكن ملاحظتها الا في فترة تاريخية محددة وبعدها لا يمكن ملاحظتها اطلاقاً في فترة لاحقة ، بصورة طبيعية أو مصطنعة وهذا ما يمنع اعتبارها موضوعاً للمعرفة العلمية .

٦ - انتفاء الحتمية كبداً وعدم امكان التوقع . وما يجعل الحتمية غير قائمة كبداً ، والقوانين والتوقع غير ممكنين كخطوتين علميتين ، هو ان الانسان (موضوع العلوم الانسانية) كائن حر ، وأفعاله تصدر عن ارادته الحرة التي لا تقيدها شروط معينة يمكن العودة اليها لتفسير سلوكه ، ان حدود ما تدركه العلوم الانسانية هو شروط بعض مظاهر السلوك الانساني وما يغيب عن هذه العلوم دائماً هو الحرية الانسانية بصفتها جوهرراً للفعل الانساني ، وكان كانظ يرى أن الحرية شيء في ذاته مطلق ومتعال على المعرفة الانسانية التي تعتمد المحسوس ... ويرى المعارضون ان أية نظرية من النظريات الكبرى في العلوم الانسانية تعجز عن أن تكون ثقياً تاماً لوجود الحرية الانسانية ، فنظرية التحليل النفسي مثلاً ، تفسر السلوك بإرجاعه الى الحوافز اللاشعورية التي يعمل الأنا على كبتها تكييفاً مع متطلبات الأنا الاعلى ، ولكن هل وجود مثل هذه الحوافز والميول اللاشعورية ، وعلاقتها بالحالات المرضية والاضطرابات النفسية يدل بصورة قاطعة على أن السلوك الانساني خاضع لقوانينها وبالتالي فهي حرية الانسان ؟ إن هذا الافتراض مرفوض من قبل المعارضين لان التحليل النفسي يصل الى فهم الارتباط بين بعض مظاهر السلوك وبعض الشروط النفسية دون

أن يعني أن التحليل النفسي قد بلغ من القدرة ما يمكنه من تفسير السلوك
الانساني على مستوى فهم علته . فالتحليل النفسي يؤول بعض مظاهر السلوك
بواسطة مفاهيم : اللاشعور والاسقاط والتصعيد ويلتقي الضوء على بعض
الظواهر الاجتماعية ولكنه لا يستطيع الادعاء بتفسير السلوك الانساني تفسيراً
شاملاً ينفي قيام الحرية الانسانية بارجاع كل فعل الى علته .
ومثل هذه الاعتراضات توجه أيضاً الى الماركسية بصفتها نظرية تريد أن
تكون تفسيراً شاملاً لتاريخ المجتمع الانساني ، فالفعل الانساني لا يمكن رده
الى الشروط الاقتصادية التي لا تحدد الفعل الانساني الا بصفة غير مباشرة لان
ما يحدده مباشرة هو الحاجات الانسانية التي هي أساس الفعالية الاقتصادية
ذاتها ولكي يوضح المعارضون هذا الرأي يقولون إن الشروط الاقتصادية لا
تحدد الفعل الانساني لا في وجودها ولا في عدمها ، لان ارتفاع هذه الشروط
لا يعني قيام الحرية الانسانية في معناها العميق .

وعلى هذا النحو يتم الاعتراض على النظريات الاساسية في العلوم الانسانية
ويبرز عجزها عن تفسير السلوك الانساني ، وحيث أن الفعل الانساني حرّ وفقاً
لادلتهم فالنتيجة أن هذا الفعل لا يمكن أن يكون موضوعاً لمعرفة علمية لانه
موضوع يسمو على ما يمكن أن تدركه مثل هذه المعرفة .

٧ - تعالي الانسان على المعرفة العلمية كموضوع من حيث هو وحدة
انطولوجية ، فهو واحد والعلوم الانسانية متعددة ، والفعل الانساني في وحدته
لا ينبثق على ما تكونها عنه تصورات العلوم الانسانية المختلفة التي ينظر كل
منها الى الانسان من جانب معين ، فعلم النفس مثلاً يدرسه ويدرس سلوكه
كفرد ، وعلم الاجتماع يدرس سلوك الجماعات البشرية وعلم التاريخ يدرس
التغير الزمني على صعيد الفرد (البيوغرافيا) أو على صعيد الجماعات ، وعلم
الاقتصاد يدرس العلاقات الاقتصادية ، وعلم اللسانيات يدرس لغة الانسان ولكن
الانسان في وحدته لا يشكل معطى لاي من هذه العلوم ، وذلك تبعاً للهدف
الذي يحدده كل من هذه العلوم لنفسه . عدا نزوع كل منها الى الادعاء بأنه
وحده قادر على اعطاء تفسير شامل لسلوك الانسان ما يدخل في صميم

النظريات الكبرى في العلوم الانسانية • كالتحليل النفسي والمادية التاريخية
والنزعات الاقتصادية والنزعات الاجتماعية

إن العلوم الانسانية إذ تجد نفسها أمام وحدة الانسان ، تدرك أن توزعها
وتعددتها واختلافها ، إنما يمزق حقيقة هذا الانسان الى مجموعات من نظم
المعارف المختلفة ، وعكذا يفلت الانسان في وحدته من أسر المعرفة العلمية لهذه
العلوم ويتعالى عليها •

٨ - أعم هذه الاعتراضات وآخرها الاعتراض القائل إن معرفة الانسان لا يمكن
أن تنتج علماً معرفياً بذاته ، لانه في هذه المعرفة ، هو الذات والموضوع في آن
معاً وهذا التداخل يحول دون المعرفة الموضوعية ويؤدي الى خلط في مستوى
التحليل بين ما هو واقع وبين ما ينبغي أن يكون في نظر الباحث وينتج عن
مجموع هذه الاعتراضات على موضوع العلوم الانسانية أنها لا يمكن أن تقوم
كعلوم لان العلم يكون بموضوع قابل للمعرفة العلمية وان موضوع العلوم
الانسانية ليس كذلك فما هي الا مجموعة من النظريات قد تطول الواقع
الانساني بصور مختلفة ، وتترك الانسان في حقيقته من حيث هو كائن حر ،
وتعطينا بدلاً عنه مجموعة من وجهات النظر وعليه ، فإن الانسان بالمقابل
موضوع يفلت من المعرفة العلمية ويتعالى على المعرفة العلمية ، فيتحول كل جهد
منهجي لدراسته الى محاولة المستحيل •

استحالة المنهج :

ان الاعتراضات على تطبيق المنهج العلمي في العلوم الانسانية ، وهي كثيرة
ومتعددة ، توافق الاعتراضات التي سلفت بشأن موضوع العلوم الانسانية •

١٠ - فنحن نعلم أن الباحث عندما يطبق المنهج العلمي في دراسة موضوع
ما ، فإنه يطبقه على موضوع خارجي مستقل عن الباحث ، فيصل بذلك الى
الموضوعية ، كما في العلوم الفيزيائية والكيميائية ، أما في العلوم الانسانية فإن
المنهج يطبق على الانسان ذاته ، فيكون الانسان بذلك مطبقاً للمنهج العلمي
وموضوعاً له ، ويتجلى ذلك في علم النفس لا سيما حين يجري تطبيق منهج

التأمل الذاتي ، ولا شك أن الذات تلعب دوراً أساسياً في المعرفة أو على الأصح لا يمكن تحصيل أية معرفة موضوعية دون تدخل الذات ، فيحول التداخل الذي يقع بين ممارسة المنهج وموضوعه دون تحصيل المعرفة الموضوعية .

أ - يقتصر منهج التأمل الذاتي على ادراك خاطف للحياة النفسية ينصب من الشعور على بعض مظاهره التي تحدث لحظة التأمل الذاتي ، لذلك لا يستطيع هذا المنهج ادراك الظاهرة النفسية في كليتها .

ب - لكل ملاحظ في هذا المنهج أن يستخلص من التعبيرات المعطاة الحالة النفسية الموافقة لها ، لذلك لا يمكن أن يكون منهجاً موضوعياً .

ج - اتخاذ صفة الملاحظ بالنسبة للظاهرة النفسية يؤثر في الحالة ، فيرفع من شدتها أو يخفضها لهذا لا يستطيع المنهج ملاحظة الظاهرة كما هي لحظة حدوثها .

د - اللجوء الى التذكر بعد انقضاء الحالة النفسية المدروسة ، يؤدي الى اغفال بعض عناصرها .

هـ - يقتصر المنهج في مجال العلم على دراسة الظاهرة النفسية المتعلقة بالإنسان ويعجز عندما تكون الظاهرة متعلقة بالغير ، لانه قد يكون عاجزاً عن التأمل الذاتي إذا كان طفلاً أو مريضاً نفسياً .

و - حين أصبحت فرضية وجود الحياة اللاشعورية مقبولة لم يعد الملاحظ قادراً على ملاحظة جميع العناصر المؤثرة أو المكونة ، في الظاهرة لانها تقع خارج مجال الشعور الذي يعتمد التأمل الذاتي .

والهدف النهائي لكل هذه الاعتراضات هو التأكيد على أن علم النفس الذي يعتمد التأمل الذاتي ، هو مشروع مستحيل الانجاز ، أو على الأقل ، لا يرقى الى مستوى العلم وخاصة عندما يتعلق بالظواهر الخاصة بالإنسان ، حين يكون ضميراً للتكلم .

٢ - ان خضوع العلوم الانسانية للتيارات الفلسفية الكبرى وعبرها للايديولوجيات المتعددة يجعل للظاهرة الانسانية الواحدة تحليلات كثيرة ومتباينة

قد تتواجد في مواقف صراع في المجتمع الواحد أو في فترة تاريخية واحدة ،
ما يؤدي الى استحالة تطبيق المنهج العلمي ، إذ يكون الباحث جزءاً من
الظاهرة التي يدرسها ، أي يستحيل أن يكون الباحث دون موقف من
المجتمع الذي يعمل على دراسته . ولا شك أن النتائج ستكون مختلفة متباينة
تبعاً لتباين وجهات النظر (اختبارية أم جدلية ، أم فينومولوجية)

ان النتائج لا تضاف الى بعضها في صورة تكامل ، بل تراكم في صورة
تضاد بين النظريات ينعكس على مستوى آخر هو مستوى المفاهيم ، والمفهوم
الواحد قد يستخدم بأكثر من دلالة إذا كان موجوداً في نظريات مختلفة

وهكذا يبدو شرط الموضوعية أمراً مستحيلاً ، سواء أكان ذلك على مستوى
الذات الفردية أم على مستوى ذات الفرد حين يعكس مجتمعه بصراعاته
ومواقفه المختلفة .

ان الحل - في نظر المعارضين - يكون بالتخلص من تأثيرات النظريات
الفلسفية والايديولوجيات الكبرى ، ولكن العلوم الانسانية لم تنجح حتى الآن
أو ربما لم تحاول أن يكون لها فكر علمي متميز بالاستقلال التام عن التيارات
الفلسفية التي تكون متواجدة ، فإن الطريق يظل مسدوداً أمام اتصافها بالصفة
العلمية .

٣ - ان الخطوة الاولى في المنهج العلمي هي ملاحظة الظواهر وأول
ما تميز به الملاحظة في العلوم الانسانية هي أنها غير مباشرة ، فإذا كان
الانسان هو موضوع العلوم الانسانية فإن الملاحظة لا تنصب عليه كموضوع
في وقائمه المباشرة ، بل ان ما تلاحظه تلك العلوم هو بعض التحليلات للاعمال
الفنية أو الفكرية والاقوال الصادرة عن الفرد وبعض مظاهر سلوكه التي تبدو
في مظاهر خارجية ، وكما يعتمد المعارضون على العلوم الانسانية منهج التأمل
الذاتي في علم النفس لعدم قدرته على تحقيق شرط الموضوعية ، فإنهم ينتقدون
منهج الملاحظة الخارجية باعتباره لا يدرك الظاهرة الا من خلال وسائط معينة .
فالسلوك الانساني يعبر عن ذاته في كثير من الاحيان برمز (كلام ، اشارات ،

تعبّر جسدي ٠٠٠) ولكن الرمز ليس هو الفعل المدروس إضافة الى أن الانتقال من الرمز الى الفعل يقتضي تدخلا من قبل الذات .

والصعوبة هنا ليست وفقاً على علم النفس بل على كل العلوم الاجتماعية الأخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد ٠٠٠ ، فالمؤرخ مثلاً لا يدرك الحدث التاريخي مباشرة لأنه يكون قد مضى دون أن يدع أية إمكانية لعودته ، كما أنه لا يلاحظ الواقعة إلا من خلال الوثائق أو الآثار ، وهو بالأصل لا يقف عند الوثيقة والاثر فهذه الوصول الى الواقعة المتعلقة بالآثار والوثائق ، وهنا تكون صعوبة الملاحظة ، وتدرك العلوم الاجتماعية الصفة غير المباشرة التي يعطى بها الموضوع المدروس لذلك تلجأ الى اصطناع الوسائل التي غالباً ماتكون الاستمارة من أهمها ، وهي بطبيعتها تتضمن جملة من الاسئلة التي يصوغها الباحث بهدف التعرف الأولي على الظاهرة المدروسة . . وهنا يقوم تسأول ، هل تقصد أسئلة الاستمارة تحصيل معرفة عن الظاهرة أم أنها هي ذاتها مستوى معين من المعرفة بالظاهرة نفسها ، لأنها تمثل المعرفة الضمنية بصورة أو بأخرى ، والمعرفة الضمنية هي نوع من الحكم المسبق على الظاهرة المدروسة بل هي موقف معين من الظاهرة .

وفضلاً عن ذلك فإننا نواجه في الاستمارة صعوبات منها :

١ - عدم التفاهم الذي قد يحصل بين السائل والمجيب حول دلالة الاسئلة وعدم التفاهم هذا يزداد حدة كلما ازداد اختلاف مستوى الثقافة داخل المجتمع الواحد أو عندما تكون الاسئلة موجهة الى أفراد جماعة تنتمي الى ثقافة مغايرة . ثم ان الباحث نفسه خاضع لمجموعة من التأثيرات الثقافية ومن القيم التي قد تؤدي الى تأويل الاجابات باتجاه معين هو اتجاه الباحث نفسه (كأن يكون من أتباع نظرية فلسفية معينة) وعندها سوف يستخلص فرضيات في نطاق النظرية التي يقتنعها .

٢ - هناك شرط صدق الاجابات في الاستمارة وهو أمر ليس مضموناً لا سيما حين تكون الاسئلة متعلقة بجوانب من الحياة يعتبرها الخاضع للسؤال مما لا يمكن التصريح بها . فيقع الكذب وإخفاء الحقيقة .

ثم ان الملاحظة التي تعان شخصاً ما في لحظة معينة قد لا تعكس سلوكه على حقيقته ، كما أن سلوك الانسان حين يكون منورداً بنفسه قد يكون مغايراً لسلوكه عندما يكون موضوعاً للملاحظة فقد تكون مظاهر السلوك عابرة أو استثنائية ومجرد شعور الانسان انه موضع ملاحظة قد يدفعه الى تغيير بعض مظاهر سلوكه بقصد التويه المتعمد على الملاحظ . وتبعاً لكل ما ذكر من اعتراضات ، لا تكون الملاحظة في العلوم الانسانية جزءاً من المنهج العلمي لانها قد تكون أو قد تصبح جزءاً من الظاهرة المدروسة ذاتها بسبب مواقف وميول الملاحظ . والنتيجة انا حتى حين نفترض العلم الانساني علماً بالغير (لا بالذات) يكون علماً مستحيلاً لانه غير قادر على تحقيق شرط الموضوعية .

٤ - يعترض على العلوم الانسانية بعدم دقة فرضيتها ، فلكي تكون الفرضية علمية يجب أن تصدر عن ملاحظة دقيقة شاملة للظاهرة المدروسة لانها الاساس العلمي الذي ينطلق منه العالم للتعامل مع الظواهر تعاملًا تجريبيًا وكنا قد أشرنا الى تعقد وتشابك العوامل التي تكون الظواهر الانسانية وتداخلها مع الذات الباحثة ، مما يعوق دقة الملاحظة ، وبالتالي يسع اتباع المنهج العلمي في هذه الظواهر كما في بقية العلوم الاخرى .

٥ - إذا كانت الفرضية غير ممكنة لانها من حيث هي كذلك لا يسكن التجريب عليها ، فإن عملية التجريب ذاتها غير ممكنة ، بل ربما كانت مستحيلة في العلوم الانسانية لانها تقوم أساساً على عزل الظاهرة المدروسة وهو أمر متعذر بسبب تكاتف الظواهر بعضها مع بعضها الآخر من جهة وبسبب تكاتف العناصر المكونة للظاهرة الواحدة من جهة ثانية . هذا بالإضافة الى اتساع المجال الذي تجري فيه الظاهرة الانسانية التي قد تشمل المجتمع أكملة في فترة زمنية محددة في حين أن المجال الذي يبدو فيه التجريب مكناً هو مجال ضيق ومحدود وبالتالي تكون الفائدة محدودة بحدود الفترة التاريخية التي تحدث فيها الظاهرة وبحدود قدرة الباحث .

ثم ان التجربة ، شأنها ، شأن الملاحظة قد تصبح جزءاً من الظاهرة موضوع التجربة ، أي قد تستحيل بذاتها الى ظاهرة اجتماعية مما يمنع تطبيق خطوات

المنهج العلمي . تكمن حقيقة التجربة فسي امكان اعادتها حين تتحقق الشروط نفسها ولو قام باعادتها أو تكرارها مجربون مختلفون . ولكن هذا الامر غير ممكن في العلوم الانسانية ، لان اجراء التجربة لأول مرة يترك آثاراً مختلفة على الذوات المشتركة فسي التجربة ، وما يمكن استخلاصه من الظاهرة يكون مختلفاً باختلاف الباحثين وفقاً لمنطلقاتهم الفلسفية والايديولوجية ، وهكذا نظن أن التجربة هي تكرار لتجربة سابقة بينما تكون في الواقع تجربة جديدة .

٦ - عدم امكان التعميم . فإن لم تكن التجربة ممكنة فان تعميم نتائجها لن يكون ممكناً ، والتعميم هو الذي ينقل الفكر العلمي من التفكير في الوقائع في حالة تبددها الى التفكير فيها في حالة وحدتها ، ولهذا يصعب تحقق التعميم في العلوم الانسانية بالصورة التي يتحقق بها في علوم الطبيعة .

٧ - تكون المرحلة الاخيرة في المنهج العلمي هي مرحلة اكتشاف القوانين التي تحكم بحدوث الظواهر كقياس للانتقال من المجهول الى المعلوم كما أن اكتشاف القوانين يمنحنا القدرة على التوقع والتنبؤ وتلك معايير بلوغ الظواهر مرحلة العلم . والتنبؤ بالظواهر الانسانية على هذه الحالة يبدو غير ممكن لانه ليس في الظواهر الانسانية ذاتها أي اطراد ولا أية شروط متماثلة إلا في حالات محدودة جداً ، ولأن التنبؤ بالظاهرة الاجتماعية قد يصبح هو ظاهرة اجتماعية ...

٨ - يعد قياس الظواهر والتعبير عنه بقوانين رياضية معياراً حاسماً للعلمية المتميزة بالدقة ، وعدم قابلية الظواهر الانسانية للقياس يمنع تطبيق المناهج الكمية فيها بسبب صعوبة تعريف وقياس المتغيرات الاساسية في العلوم الانسانية من جهة واختلاف مفهوم النظرية في العلوم الانسانية عنها في العلوم الرياضية وانطيمية من جهة أخرى .

ان ما يجعل الظواهر الانسانية (النفسية والاجتماعية والتاريخية ...) غير قابلة للقياس هو كونها ظواهر كينية يقول «كارل بوبر» ان مهمة عالم الاجتماع هي الحصول على تفسير علني لما تعانيه على مر التاريخ كائنات اجتماعية كالدول والنظم الاقتصادية والحكومات ... من تغيرات . ولما كنا لا نعرف طريقة للتعبير عن الكينيات تعبيراً كياً ، فليس في استطاعتنا صياغة قوانين كمية،

وإذا وجدت في العلوم الانسانية قوانين عليّة فهي تخالف القوانين الفيزيكية لأن الطابع الكيفي فيها ، هو الغالب ، وإذا كانت القوانين الاجتماعية تعين درجة أي شيء فإن هذا التعمين ليس سوى الفاظ فضفاضة لا تعطي الا تجريدات بينها وبين الدقة بون شاسع» •

إن النظرية في العلوم الانسانية هي نظرية تفسيرية وليست نظرية وصفية ، وبما أن التفسير أساسه الصفة الكيفية فمن الصعب إذن ، التمييز عنه كياً رياضياً •

وحتى إذا استطاع العالم في مجال الانسان التعبير رياضياً عن بعض الحقائق فليس هناك ما يؤكد لنا أن المعادلات الرياضية تمثل حقيقة الواقع ، فمن ميزات الاستولوجية المعاصرة - في نظر « غوسدروف » أنها أضفت النسبية على قيسة العلوم الرياضية والفيزيائية ان التحليل الرياضي حين يتم الاعتقاد بصفته المطلقة قد يصبح وهماً يفرض ذاته على المحلل عن صديق أو عن خطأ ، فقد يتوهم العالم انه يقترب من حقيقة الظواهر الانسانية التي يدرسها كلما اوغل في استخدام أكثر دقة للتحليل الرياضي ، ولكنه خارج هذا الوهم قد يستغرقه الحساب الى درجة لا يعود معها قادراً على أن يتعرف على موضوع حسابه ، فلا شيء إذن يؤكد لنا أن الحقيقة الانسانية في تلقائيتها يمكن أن تكون معطاة في صيغة معادلات رياضية إن العلماء في مجال العلوم الانسانية ، يعتقدون أن التطبيق ممكن ولكن بعضهم (ميشيل فوكو مثلاً) يرى انه مستحيل ، لأن مشكلات العلوم الانسانية مشتركة بينها وبين علوم أخرى من جهة ، ومن جهة أخرى يكون المضي في تحقيق صفة الوضعية بالنسبة للمعلوم الانسانية ابتعاداً عن الموضوع الاساسي •

آفاق العلوم الانسانية :

إن منطق الاعتراضات يقود الى استحالة مشروع قيام دراسة علمية تتعلق بالانسان ، على مستوى الموضوع وعلى مستوى المنهج في آن معا • فالموضوع يتعالى على كل معرفة علمية بسبب ما يتصف به من خصائص ، والمنهج جهد

ضائع لتطبيق منهج حيث لا يمكن تطبيقه ، فهل يعني ذلك أن تلك الاعتراضات أو ما توحى به يعكس واقع العلوم الانسانية وحقيقتها ؟ يبدو أن الامر ليس كذلك .

هناك تقدم فعلي للعلوم الانسانية منذ نشأتها وحتى الآن وهو أمر واقع يوازي الواقع الذي توحى به الاعتراضات . إن ذلك التقدم في جعل العلوم جزءاً من الثورة النسي عرفتها المعرفة الانسانية منذ القرن الماضي وجزءاً من الثورة التي عرفها تطبيق المعارف النظرية في مختلف مجالات الحياة الانسانية . إن تجاوز منطق الاعتراضات على العلوم الانسانية يكون بالكشف عن مصدرها ، الذي يتجلى في ثلاثة مظاهر .

١ - اعتراضات الاتجاهات الفلسفية المثالية والروحانية البعيدة أصلاً عن الفكر العلمي ، والتي تزيد الاكتشافات العلمية الجديدة من شقة الخلاف بين أطروحاتها وبين ما يقتضيه كل تفكير علمي .

٢ - الاعتراضات الصادرة عن فهم خاص لعلاقة النموذج المنهجي في علوم الطبيعة بالمنهج في العلوم الانسانية . فقد فهمت معايير العلمية في علوم الطبيعة بصفتها مقاييس ثابتة ونهائية للفكر العلمي .

٣ - الاعتراضات الصادرة عن نظرة سكونية الى واقع العلوم الانسانية وهي نظرة لم تأخذ بعين الاعتبار كثيراً من مظاهر التقدم التي تحققت في العلوم الانسانية وكثيراً من الطرق المنهجية التي تم فيها تجاوز الصعوبات التي واجهتها في نشأتها .

وبالطبع ، فإن الانتقال من المستوى الاول من الماثلة الى المستوى الثاني ثم الى المستوى الثالث يؤدي الى مواجهة مستوى جديد من المشاكل . ولا شك أن المقارنة قد تلعب دوراً ايجابياً في الفكر العلمي بصفة عامة ، ولكنها في الوقت نفسه حين تقوم على تجاوز حدودها الموضوعية ، تصبح ماثلة زائفة قد تلعب ، على العكس ، دور العائق الاستمولوجي الذي يعوق الفكر العلمي عن فهم الظواهر التي يدرسها ، ولكن الفكر العلمي اليقظ يستطيع باستمرار تجاوز مثل هذه العوائق الاستمولوجية ، والموضوع لا يتعلق بالعلوم الانسانية

وحيدها ، فقد عرفت العلوم الفيزيائية عوائق إبستمولوجية كان مصدرها مسائلات زائفة . ان دور المسئلة فعّال بالنسبة للعلوم الانسانية على الرغم من وجود الصعوبات .

وتلك هي باختصار الآفاق التي تكون العلوم الانسانية بواسطتها ممكنة انها تقوم على عدم المقارنة النظرية البحتة المجردة ، بين العلوم الانسانية وبين العلوم الفيزيائية والكيميائية التي سبقتها في التطور .

إن امكان العلوم الانسانية يعتمد على الوعي المتزايد لهذه العلوم بخصوصية الموضوع الذي تدرسه ، وهذا مرتبط باكتشاف طرق خاصة لبحث الموضوع في مستوياته المختلفة ومظاهره المتباينة .

الفصل السادس

فلسفات العلوم الانسانية – امثلة :

- ١ – الاقتصاد السياسي •
- ٢ – فلسفة التاريخ •
- ٣ – فلسفة اللغة •

الاقتصاد السياسي

نشأته وتطوره :

تنسب كلمة «اقتصاد» من الناحية التاريخية الى أرسطو وتعني - عنده - «علم مبادئ تدبير المنزل» *Economic Domestique* وهي مشتقة من كلمتين يونانيتين هما «ايكوس» ومعناها منزل و «نوموس» ومعناها قانون أما «الاقتصاد السياسي» بصفته مصطلحا ، فقد استخدمه لأول مرة ، الفرنسي مونكراتيان في كتابه «بحث في الاقتصاد السياسي» عام ١٦١٥ ومنذ ذلك الحين استخدم هذا المصطلح في أبحاث تعالج مشكلات الاقتصاد الاجتماعي وكانت تسميا «الاقتصاد السياسي» و «الاقتصاد الاجتماعي» مترادفتين حيث كانت الكلمة اليونانية الاصلية «سياسي Polis » تعني اجتماعيا^(١) .

ونحن حين نسي أحد فروع المعرفة غلبا ، نعترف سلفا بأن الظواهر التي يعالجها مرتبطة ببعضها بعلاقات ثابتة يطلق عليها اسم قوانين ، فقد بدأت فكرة وجود نظام محكم للظواهر «قوتنة» تغزو جميع ميادين المعرفة الانسانية الى أن انتهت الى دائرة الظواهر الاجتماعية ، فقد وضع دارون حداً للمفهوم الذي يرى أن لا رابطة بين أنواع الحيوان والنبات وان الله خلقها هكذا ثابتة مستقرة ، ... وأثبت تغير الانواع وتسلسلها .

وهكذا وضع «الاقتصاد السياسي» حداً للمفهوم الذي لم يكن يرى المجتمع أكثر من حصيلة تجمع كمي آلي من الافراد ، يتعرض لشتى أنواع

(١) عرف أرسطو الانسان بأنه حيوان اجتماعي *Politique Animal* وذلك على الرغم من كون الاقتصاد الاجتماعي علما معياريا اشبه بعلم الاخلاق حيث لا يكتفي بوصف وتحليل ما هو كائن بل يتجاوز ذلك الى البحث فيما يجب أن يكون .

التبدل حسب أهواء السلطة التي تحكمه ، وإن ذلك المجتمع يولد ويتحول تبعاً للمصادفة . وهكذا ظهرت قاعدة علمية لعلم الاجتماع بظهور مفهوم التكوين الاقتصادي للمجتمع بصفته مجموعة معينة من علاقات الإنتاج .

كانت «مجموعة الاقتصاديين» أو «الفيزيوقراطيون» في القرن الثامن عشر أول من أعلن عن وجود ما أسود «القوانين الطبيعية للأشياء» في هذا الميدان وتلاههم الاقتصاديون الذين حاولوا دراسة القوانين الاقتصادية دراسة منتظمة انطلاقاً من اعتقادهم بأن هذه القوانين ثابتة وعامة ثبات قوانين علوم الطبيعة وعموميتها ، السى أن أثبتت المدرسة الاقتصادية الالمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، خطأ هذا الاعتقاد ، فأدخلت البعد التاريخي في الدراسات الاجتماعية وأعلنت نسبية القوانين الاقتصادية واختلافها من مجتمع الى آخر وتطورها عبر المراحل التاريخية المتتالية .

ويمكننا أن نستنتج من تاريخ العلوم الطبيعية والانسان أن التطور لا يتوقف على التفاعل المتبادل والمستمر بين الفكر البشري والتجربة العلمية بل مرتبط أيضاً بالظروف الاجتماعية - التاريخية التي تكتنف دراسة العلم والاهمية الاجتماعية لنتائج البحوث العلمية ، وإن هذه العلاقة أكثر وضوحاً في ميدان العلوم الطبيعية ، حيث كان التطور الكبير الذي عرفته العلوم الطبيعية والرياضيات المرتبطة بها في القرنين التاسع عشر والعشرين وثيق الصلة بظهور الرأسمال التجاري والبرجوازية الصناعية ونظام الإنتاج الرأسمالي في البلدان الأوروبية ، إذ كانت لهذه العلوم تطبيقات هامة في ميادين التجارة والصناعة والزراعة والنقل، وقد خلق هذا التطور مناخاً فكرياً تجاوز التعصب الديني الذي كان سائداً في العصور الوسطى ، كما تجاوز تقاليد الفكر المدرسي Scolastique ولاقت الطرق التجريبية روجاً كبيراً وأسست البرجوازية ، لا سيما في القرن العشرين مراكز للبحث العلمي ومعاهد متخصصة ومختبرات مجهزة بسمعات تقنية ، ومراكز لنشر المعرفة العلمية وكل ما من شأنه تسير ظروف تطور العلوم الطبيعية . . وذلك على الرغم من مقاومة الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية التي احتلت في المجتمع الاقطاعي مراكز السيطرة في

الدولة والكنيسة ومؤسسات التربية والتعليم • وقد شمل التطور ميدان العلوم الإنسانية ومن بينها (الاقتصاد السياسي) ومن هنا جاء ربط نشأة الاقتصاد السياسي بنشأة أسلوب الانتاج الرأسمالي وتطوره في أولى مراحل • فقد كان الفكر الاقتصادي قبل تلك المرحلة من الرأسمالية ، اخلاقياً ومعياريًا ، حيث اهتم الفلاسفة اليونان ببعض المسائل الاقتصادية كالنقد وتقسيم العمل والتملك ولكنهم لم ينفذوا الى بحث أسباب الاختلافات الاقتصادية والاجتماعية بين الطبقات والفئات الاجتماعية لان تلك الاختلافات كانت - برأيهم - طبيعية ، بينما سيطر الدين في العصور الوسطى على الفكر الاقتصادي فلم تدرس القوانين التي تهيمن على عملية الانتاج والتوزيع ولم تظهر بوادر الاهتمام العلمي بحقيقة الرزق والكسب الذي يمثل قيمة العمل الا مع ابن خلدون •

ففي الانطلاقة الاولى للرأسمالية وجدت امكانيات تطور دراسة القوانين الاقتصادية الخاصة بأسلوب انتاج المرحلة الرأسمالية ، وكان في ذلك مصلحة مباشرة للبرجوازية إذ أثبتت دراسة هذه القوانين ان الاقطاع وسياسته التجارية الميركاتيلية قد أجمت روح المبادرة ولم تعد تخدم عملية التطور الاقتصادي للمجتمع وأصبحت البرجوازية التي تقوم بتجميع رأس المال وتطوير التجارة والصناعة والنقل هي الطبقة الاجتماعية التقدمية بحكم سعيها لتحقيق التطور الاقتصادي للمجتمع ، بينما كانت الطبقة الاقطاعية القديمة والمراتب المرتبطة بها في اوربا مثل الملوك والضباط ورجال الكنيسة وحاشيتهم تستهلك القسم الاكبر من الانتاج الاجتماعي دون أدنى مساهمة فيه •

لقد اصبحت العلوم الطبيعية أداة بيد البرجوازية تساعد في تطوير القوى المنتجة التي يقوم عليها دخلها ومركزها الاجتماعي في حين قدم لها الاقتصاد السياسي ، السلاح الفعال في سعيها من أجل القضاء على العلاقات الانتاجية القديمة التي تعرقل مبادرتها وتعمق نشاطها الاقتصادي •

وهكذا أصبحت البرجوازية طبقة تقدمية ، خلافاً اقتصادياً ، وقد استقر هذا الدور في وعيها كطبقة كما استقر في الوقت نفسه في وعي الجماهير الواسعة • وكانت تلك فترة ازدهار «الاقتصاد السياسي الكلاسيكي» التي

يشلها : سيث وريكاردو وساي وستيورات مين، الذين اعتقدوا أن القوانين التي يقوم على أساسها أسلوب الانتاج الرأسمالي هي قوانين طبيعية أزلية لا يطالها التغيير أبداً ، وان الطبقة البرجوازية هي الطبقة التقدمية الوحيدة التي تسل مصلحة التطور الاجتماعي ، ولكن بسجرد وصول البرجوازية الى سدة الحكم وتسلبها زمام السلطة السياسية . ظهرت بوادر الصراع الطبقي ومعارضة الطبقة العاملة التي وعت دورها الاقتصادي ومصلحتها . فتزعزع الاعتقاد بأزلية أسلوب الانتاج الرأسمالي بصفته شكلاً نهائياً للانتاج الاجتماعي ، كما تزعزع الايمان بأن الرأسمالية هي النظام الوحيد الممكن .

وما ان تداعى الاساس الاجتماعي للاقتصاد السياسي الكلاسيكي حتى ظهر الاقتصاد السياسي الماركسي الذي عدّ ثورة جذرية في مختلف المجالات .

نقد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي :

لا يمكن للاقتصاد السياسي أن يظل علماً طالما ظل برجوازيًا أي «... طالما ظلّ النظام الرأسمالي في نظره شكلاً مطلقاً ونهائياً للانتاج الاجتماعي ، لا طوراً انتقالياً للتقدم التاريخي ، إلا إذا ظل النضال الطبقي كامناً أو اذا لم يعرف الا في شكل ظواهر منعزلة» (ماركس ، رأس المال ج ١ ص ٢٥) .

هذا يعني أن اتجاهاً جديداً ظهر في الاقتصاد السياسي ينفي أبدية وطبيعية النظام الرأسمالي كما ينفي صفة الثبات والاطلاق عن قوانينه فصاحب «فلسفة البؤس» (برودون) لم يدرك أن الناس يطورون قواهم الانتاجية أي أن الناس طالما يعيشون فانهم يطورون علاقات معينة مع بعضهم وان طبيعة هذه العلاقات تتبدل بتبدل ونمو القوى الانتاجية أي أن برودون بسبب افتقاده معرفة التاريخ ثم يدرك أن القوانين الاقتصادية هي مصطلحات مجردة لهذه العلاقات وانها تظل حقيقة طالما ظلت هذه العلاقات ، لهذا وقع فيما وقع فيه الاقتصاديون البرجوازيون من أخطاء حين ظنوا أن هذه القوانين الاقتصادية ليست تاريخية ولا ترتبط بتطور تاريخي معين أو بتطور معين للقوى المنتجة — على حد قول ماركس — في «بؤس الفلسفة» .

يرى ماركس ، ان الخطأ الذي ارتكبه الاقتصاد السياسي الكلاسيكي والذي يتمثل في عد القوانين الاقتصادية للرأسمالية قوانين أبدية ناتج عن طبيعة العلاقات الاجتماعية في بداية تطور البرجوازية الاوربية حيث لم يظهر بعد صراع الطبقات بصورة واضحة ، ففي انكلترا مثلاً : « ٠٠٠ الفترة التي لم يكن هذا النضال قد نما فيها بعد ، هي كذلك ، الفترة الكلاسيكية للاقتصاد السياسي في هذه البلاد وان أكبر وآخر من مثلها هو ريكاردو الذي اتخذ عمداً - ولأول مرة - من تناقض المصالح الطبقة ومن التعارض بين الاجر والربح ٠٠٠ نقطة انطلاق لابعائه وقد صاغ بسذاجة ذلك التناقض الذي لا ينفصل في الواقع عن وجود الطبقات التي تشكل المجتمع البرجوازي ، على انها القانون الطبيعي الراسخ للمجتمع الانساني » (ماركس . رأس المال ج ١ ص ٣٠) ولكن ذلك لم يستمر طويلاً ، فقد استولت البرجوازية في فرنسا وانكلترا على السلطة السياسية ومنذ تلك الفترة اتخذ النضال الطبقي عملياً ونظرياً أشكالاً علنية حادة .

ارتبط تطور الاقتصاد السياسي - كطور العلوم الطبيعية - بتطور أسلوب الانتاج الرأسمالي طوال الفترة التي لم يكتمل فيها نضج الصراع الطبقي أي مادام الصراع الطبقي مختلفاً وراء تعارض النظام الاجتماعي الرأسمالي والنظام الاقطاعي القديم ، وعندما نضجت الصراعات الطبقة الخاصة بالنظام الاجتماعي الرأسمالي وبلغت مستوى التعارض بين البروليتاريا والبرجوازية ، تغيرت الظروف الاجتماعية الخاصة بتطور الاقتصاد السياسي .

واتضح أن النظام الرأسمالي كغيره من النظم الاجتماعية الاخرى سيواجه نهاية تطوره التاريخي على يد التناقضات المتعاظمة بين علاقات الانتاج وطابع القوى المنتجة ، وأن تعاضل قوة الطبقة العاملة يمهد لانحيار هذا النظام وهذا ما بينته النظرية الماركسية عن تطور النظام الاجتماعي وتطور الاقتصاد السياسي الذي أصبح علم البروليتاريا ووسيلتها الفعالة في تفهم قوانين أسلوب الانتاج الرأسمالي ورؤية تطوره المقبل وأساساً لادراك الطبقة العاملة لدورها ومركزها في المجتمع الرأسمالي وسبل وشروط تحررها من وضعها بصفتها طبقة مستغلة

ولادراك دورها التاريخي بصفتها الطبقة التقدمية الوحيدة في النظام الرأسمالي
في ذروة نضجه •

إن الاقتصاد السياسي ، من خلال تحليله لقوانين عمل أسلوب الإنتاج
الرأسمالي وتطوره ، زود الحركة العمالية بالمعرفة اللازمة لعملها الفعّال في إطار
المجتمع الرأسمالي أولاً ثم في عملية تحويل العلاقات الاقتصادية من رأسمالية إلى
اشتراكية ثانياً ، فثبت خطأ الرأي القائل بالصفة العنصرية للقوانين الاقتصادية
وقدرية فعل هذه القوانين وعجز المجتمع أمام فعلها ، وتم الانعقاد من ربقة تأليه
القوانين والاستسلام لعبوديتها وأقيم الدليل على قدرة المجتمع على الحد من
فعل القوانين الاقتصادية واستخدامها في مصلحته عن طريق معرفتها
وبالاستناد إليها • أي القدرة على ترويض هذه القوانين واستخدامها ، تماماً كما
هو الحال بالنسبة لقوى الطبيعة وقوانينها •

وأدركت البرجوازية خطورة ارتباط الاقتصاد السياسي بالحركة العمالية
فعملت على تصفيته كعلم يهتم بدراسة العلاقات الاقتصادية بين الناس ووجهته
إلى ميادين اختصاص ترتبط ارتباطاً مباشراً بمصالحها الآنية ، أو استبدلت به
مديح الأسلوب الرأسمالي للاتجاه وتبريره وتأنيده •

ولهذا نجد - في ظروف تسلم الحركة العمالية للاقتصاد السياسي - كثرة
من الاتجاهات في الاقتصاد السياسي : الاتجاه الماركسي المرتبط بالحركة
العمالية ، واتجاهات كثيرة مرتبطة بالبرجوازية والانتليجنسيا البرجوازية و ...
إن هذا الاستعراض السريع للعلاقة بين تطور الاقتصاد السياسي والأنوار
المختلفة للنظام الاجتماعي الرأسمالي في أوروبا ، يؤكد مدى تأثير الظروف
الاجتماعية المحيطة بتطور العلم والبحث العلمي • فصحة المقولات العلمية تتوقف
على مدى مطابقتها للواقع الموضوعي • والعمل هو محرك التطابق أي لا يمكن
اثبات التطابق إلا بالعمل والنشاط الذي يغير الواقع • حيث يتم تمحيص
مقولات الاقتصاد السياسي بمجابهتها مع الواقع ، ويتم اختبارها من خلال
فاعليتها •

تبرز المنفعة في هذا الإطار - بعكس الفلسفة - كشرط من أهم الشروط

الاجتماعية لتطور العلم . فبذ اللحظة التي أصبحت فيها الطبقة البرجوازية في سدة الحكم ، لم يعد يربها موضوع تطوير الاقتصاد السياسي كعلم يدرس العلاقات الاقتصادية بين الناس وبخاصة علاقات الإنتاج فلم يكن بوسع المفكرين الاقتصاديين البرجوازيين أن يفهموا الطبيعة الحقيقية لاسلوب الإنتاج في المجتمع الرأسمالي ، إذ كانت مصالحهم الشخصية ونظرتهم الطبقة الضيقة تحول بينهم وبين هذا الفهم وتجعلهم ينظرون الى الشكل الحالي للمجتمع بصفته شكلا خالدا لا تظاله الصيرورة التاريخية ، لهذا لم يكن باستطاعتهم اكتشاف العلاقات بين الناس وراء العلاقات بين الاشياء ، بين البضائع (السلع) ... وطمح عليهم تأليه البضاعة وضميتها Fetichisme فنقلوا هذه النظرة الى مجال العلاقات الاجتماعية (الاقتصاد والسياسة والملكية والقانون والوجود والادراك) الا أن التطور التاريخي للرأسمالية قاد الى تعميق تناقضاتها الداخلية وتفاقم حدتها ومع ازدياد هذه التناقضات عمقا وحدة تجري عملية تشويه صورة المجتمع الرأسمالي من قبل الفكر البرجوازي الذي ينجح الى الصوفية ... وفي الظروف التي تمر بها الازمة العامة للرأسمالية تصبح مهمة مفكري البرجوازية في ميدان الفكر ، لا اكتشاف الحقيقة بل اخفاء الحقيقة .

وحتى خلال الفترة التي كانت فيها البرجوازية طبقة تقدمية ، كانت اهتماماتها منحصرة في فهم ذلك الجزء من القوانين الاقتصادية الذي يتعالج ويبرز الطبيعة التقدمية لاسلوب الإنتاج الرأسمالي بالعلاقة مع النظم الاجتماعية السابقة (المشاعية ، العبودية ، الاقطاعية) أي لم تكن للبرجوازية مصلحة في فهم الطبيعة العابرة لاسلوب الإنتاج الرأسمالي وتناقضاته الداخلية المتفاقمة التي تقود الى انتهاء الدور التقدمي للبرجوازية كطبقة .

ومن ناحية أخرى أصبح الدور الاجتماعي التاريخي للطبقة العاملة يحتم عليها اكتشاف الحقيقة ، كل الحقيقة ، حقيقة القوانين التي تسيطر على تطور العلاقات الاقتصادية لأن مصالحها الطبقة تتطلب ضرورة تكييف العلاقات الانتاجية بحيث تخفي الطبقة وتلاشى كل الانقسامات والصراعات الطبقة . ومن هنا كانت حاجة الطبقة العاملة الى فهم هذه القوانين كما تستطيع

اقامة علاقات اقتصادية تسمح بالسيطرة على تلقائية عمل القوانين الاقتصادية
وعفويتها وتمكن الناس من توجيه التطور الاجتماعي توجيهاً واعياً .

ان مستقبل الاقتصاد السياسي اليوم منوط بحركة الطبقة العاملة وبصراع
البلدان النامية ضد كل القوى والايديولوجيات التي تعرقل المسيرة وتموه الواقع
وتحجبه عن الانظار . وفي هذا الاطار يظهر الاقتصاد السياسي أداة لا غنى عنها
في تكوين علاقات اجتماعية وتحديد وجهة التطور الاجتماعي ضمن سياسة
اقتصادية هادفة تقوم على أساس المعرفة العلمية الدقيقة لامكانيات المجتمع
المادية والبشرية .

أسلوب الإنتاج

إن أسلوب الإنتاج هو الذي يحدد تركيب المجتمع وسياء تطوره ، فكل
تحول في أسلوب الإنتاج لا بد أن يستدعي تحولات في النظام الاجتماعي كله
ويشتمل أسلوب الإنتاج على : القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج

— القوى المنتجة هي أدوات الإنتاج والناس الذين يعملون ويملكون بعض
تجارب العمل وعاداته ، وتعتبر القوى المنتجة عن علاقات المجتمع الفعالة حيال
الطبيعة وتشهد على القدرة التي ظفر بها المجتمع على الطبيعة ، وتطور القوى
المنتجة ولا سيما تطور أدوات الإنتاج ، هو أساس تحول أسلوب إنتاج
الخيرات المادية وتطورها ... وكما أن الناس لا يستطيعون إنتاج الخيرات
المادية دون أدوات إنتاج ، كذلك لا يستطيعون الإنتاج دون علاقات إنتاج
معينة ومستقلة عن ارادتهم . لقد كان الانسان دائماً كائناً اجتماعياً ... وجوهر
الانسان انما هو مجموعة علاقاته الاجتماعية في زمن معين من تاريخه . وقبل
كل شيء مجموعة علاقات الإنتاج . وهكذا كان المظهر الثاني لاسلوب الإنتاج
هو :

— علاقات الإنتاج . أي العلاقات التي يعقدها الناس فيما بينهم خلال

عملية انتاج الخيرات المادية • والذي يصف قبن كل شيء علاقات الانتاج هذه إنما هو الشكل الذي تتخذه ملكية وسائل الانتاج ووضع الفئات والطبقات وعلاقاتها الاجتماعية خلال عملية الانتاج وما ينتج عنها من أشكال توزيع الثروات •

تحويل المال الى رأسمال - الصيغة العامة

يقوم رأس المال - تاريخياً - مقابل الملكية العقارية على صورة مال (ثروة نقدية أو رأسمال تجاري أو رأسمال ربوي) ان هذا التقابل بين قوة الملكية العقارية القائمة على علاقات سيطرة وتبعية شخصية وبين قوة المال الاشخصية يعبر عنه عادة في المثلثين التاليين : «لا أرض بدون سيد» و «ليس للمال سيد» • حين يبلغ اقتاج السلع والتجارة مستوى معيناً من النمو يبدأ تداول السلع وتبدأ معه نقطة انطلاق الرأسمال • فكل مال يدخل سوق المنتجات ، سوق العمل ، سوق النقد على هيئة مال يتحول بطرائق خاصة الى رأسمال ، ولا يتميز المال للوهلة الاولى بوصفه رأسمالاً ، فالصورة المباشرة لتداول البضائع هي :

بضاعة - مال - بضاعة (ب - م - ب) أي تحول البضاعة الى مال وتحول المال مرة أخرى الى بضاعة : أي البيع من أجل الشراء • ولكننا نجد الى جانب هذه الصورة ، صورة أخرى مختلفة تماماً هي :

مال - بضاعة - مال (م - ب - م) أي تحول المال الى بضاعة وتحول البضاعة من جديد الى مال ، حيث يكون الشراء من أجل البيع ، وهنا نقول : ان كل مال يدور على هذه الصورة الاخيرة ، يتحول الى رأسمال، يصبح رأسمالاً • فالشراء من أجل البيع أو لنقل الشراء من أجل البيع بسعر أعلى وهذا ما يبدو واضحاً في الرأسمال التجاري • ولكن الرأسمال الصناعي أيضاً يتحول الى بضاعة ثم الى مزيد من المال أو مال زائد عند بيع هذه البضاعة ... أما بالنسبة للرأسمال الربوي ، فإن الصورة م - ب - م تقتصر على الطرفين دون حد متوسط وبأسلوب حاد يتلخص في م - م أي في المال الذي يأتي بزيادة من المال ،

أو بمال زائد في قيمة أكبر من ذاتها ولكن تبقى الصيغة مبهمة كما تبدو في التداول ، هي الصيغة العامة لرأس المال .

قيمة قوة العمل وفائض القيمة

إن كل بضاعة تقاس بالعمل الذي ينتج لانتاجها ، وقوة العمل كبضاعة توجد في صورة العامل الحي الذي يحتاج لكي يعيش ويعيل أسرته التي تؤمن استمرار قوة العمل من بعده ، يحتاج مقادير معينة من وسائل العيش ، وعليه ، يكون وقت العمل الضروري لانتاج وسائل العيش التي يحتاجها العامل هو الذي يمثل قيمة قوة العمل .

فحين يدفع الرأسمالي للعامل ما يسمى باجرة الاسبوع ، يكون قد اشترى حق استخدام عمله لمدة أسبوع . وهكذا فالرأسمالي يشغل العامل وباتتهاء فترة من الزمن يكون العامل قد قدم كمية العمل التي تمثلها أجرته الاسبوعية . والآن : لنفترض أن الاجرة الاسبوعية لهذا العامل تمثل ثلاثة أيام عمل ، فإن العامل حين يبدأ العمل يوم الاثنين يكون قد ردّ للرأسمالي مساء الاربعاء القيمة الكاملة للاجرة التي دفعها الرأسمالي ، ولكن العامل لن يتوقف عن العمل لأن الرأسمالي قد اشترى عمله لمدة أسبوع . وعليه أن يستمر بالعمل لمدة ثلاثة أيام أخرى أي بقية الاسبوع ، وهكذا يكون فائض شغل العامل أي عمله في الايام الثلاثة الاخيرة ، عمله الذي تجاوز الوقت الضروري من أجل التعويض عن أجرته ، هو فائض القيمة - هو مصدر ربح الرأسمالي وهو مصدر زيادة الرأسمال المتعاظمة باستمرار .

فلسفة التاريخ

الحديث عن فلسفة التاريخ ، يقصد به تاريخ الانسان ، ولا مجال للحديث عن فلسفة تاريخ بالنسبة لغير الانسان ، فلا فلسفة حيث لا وعي ، والانسان هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بالوعي ، وهو كائن تاريخي ، ولا تاريخ الا بالزمان ولهذا نجد كل نظريات التاريخ مرتبطة بفكرة الزمان .

ارتبط الزمان - في النظريات الدينية - بفكرة الخلق الاول ، كما ارتبط عند المتأثرين بعلوم الفيزياء الطبيعية ، بأحداث فلكية كونية ، ونظر الى التاريخ بصفته مساراً واحداً للروح المطلق الذي يفيض مضمونه على طول الزمان اللاتناهي (هيجل) ، أو دوائر مغلقة هي الحضارات (اشبنجلر) أو حلقات يسلم بعضها الى بعض ذات دورات أو عودات (فيكو) وضمن هذه الاطر جرت معالجة مشكلات فلسفة التاريخ ، من (دلتاي) في نقد العقل التاريخي و (اشبنجلر) في نسبية القيم الحضارية و (ماكس فيبر) في ربط التاريخ بالاجتماع و (ماركس وانجلز) في ربط التاريخ بالاقتصاد و (كارل مانهام) في اجتماعية المعرفة و (كروثشه) في التاريخية المطلقة . مما يمكن ادراجه تحت اسم مشكلة العلية التاريخية ، كما ادرج تحت اسم مشكلة النسبية التاريخية ، أبحاث عديدة ل (توينبي) و (بوبر) وادرج تحت اسم امكان التنبؤ ، بمستقبل التاريخ ، كل الابحاث (التفاعلة منها والمتشائمة) ل (توكفيل) و (يوركهارت) و (فيتشه) و (ياسبرز) . أما بالنسبة لما سمي بمشكلة التقدم والتخلف ، فما من فيلسوف من فلاسفة التاريخ الا وتعرض لبحث هذه المشكلة بصورة أو بأخرى .

وانطلاقاً من «ضرورة فهم الانسان بصفته موجوداً تاريخياً ، وان وجوده لا يتحقق الا في جماعة» يدرس دلتاي مثلاً : «علوم الروح» على أساس تاريخية الوجود الانساني ، أي التركيز على أن للانسان بعداً أساسياً هو التاريخ ودراسة العقل الانساني من زاوية التاريخ ، فالطبيعة غريبة عن الانسان ويمكن ادراكها بالملاحظة الحسية بينما التاريخ الاجتماعي لا يمكن ادراكه الا من الداخل ، ولا تهتم الدراسات الانسانية أو علوم الروح ، بالظواهر الفيزيائية الا من حيث صلتها بالوعي الانساني بصفاتها تعبيرات تتيح فهم الوعي .

تشتمل العلوم الروحية على علوم فنية كالنحو والخطابة ، وعلوم

معيارية كالتقد الادبي والاخلاق والسياسة ، وعلوم تعميمية كعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلوم تاريخية (بالمعنى الضيق) كالتراجم والسير والتواريخ .

وتجمع الدراسات الانسانية بين ثلاثة اصناف متمايزة من التقارير .

١ - ما يقرر حقائق موجودة في الادراك الحسي أي العنصر التاريخي في المعرفة .

٢ - ما يوضح اطراد العلاقات بين أجزاء الحقيقة بتجريبها ، أي العنصر النظري .

٣ - ما يعبر عن احكام تقويمية وقواعد وهو العنصر العملي في الدراسات الانسانية وعلى هذا يمكن القول : ان الدراسات الانسانية (أي العلوم الروحية)

أقوال تعبر عن وقائع ونظريات وأحكام تقويمية .

ان الانسان كائن تاريخي في جوهره ، لانه يعيش في الزمان ويتحدد بأحوال وظروف معينة ، ووجوده عليّة زمنية يحددها الميلاد والموت وتتألف من

الماضي والحاضر والمستقبل وتجري في إطار علاقاته مع الآخرين ومع الطبيعة

وكذلك العلاقات بين الافراد علاقات تاريخية وعالم الانسان هو عالم التاريخ .

لكل هذا يرفض دلتاي أية مبادئ أو قيم مطلقة ، ويرفض بالتالي

محاولات تفسير التاريخ بالاستناد الى مبدأ مشروط ، عال ، أو محادث ، لان

عالم الانسان هو عمل الانسان ، أي من عمل الافراد في علاقاتهم مع بعضهم ،

ومجرى التاريخ يرتد الى النشاط الانساني ، ولا مجال لافتراض مبدأ

فوق انساني .

وتبعاً لذلك يقرر دلتاي : ان الفلسفة مشروطة تاريخياً ، وماهيتها لا تتحدد

بصورة قبلية ووحدتها لا تقوم في وحدة الموضوع أو المنهج ، بل في وحدة

الموقف الذي يفسر كل الاشكال التاريخية للفلسفة ، وحلولها للمشاكل ،

تنسب - تاريخياً - الى زمان معين بل الى موقف في زمان ، وفيلسوف اليوم

يدرك انه حلقة في النسق التاريخي الذي يشعر فيه بأنه قام بشيء ما ، نسبي .

وقد أثرت فكرة نسبية المعرفة التاريخية هذه في كتابات جورج زمل الذي

لم ير في التاريخ مجرد ترجمة مباشرة للواقع المعاش .

يرى زمل أن موضوع المعرفة التاريخية ، هو الامتثالات والارادات الخاصة

ببعض الاشخاص وان المضمونات الموضوعية هي نفوس ، وكل الاحداث :
الخارجية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية والدينية ، والتشريعية ،
والصناعية ، ولا يمكن أن تكون شائعة ولا مفهومة لنا إذا لم تكن مستمدة من
حركات النفس وتحرك النفس .. فالتاريخ هو تاريخ احداث نفسية»

ولكن يجب ألا نخلط بين وجهة نظر المؤرخ ووجهة نظر عالم النفس فحين
يوجه عالم النفس اهتمامه الى عمليات المعرفة متجاهلا مضموناتها ، يتمم المؤرخ
بالمضمون النفسي للمضمونات ، متجاهلا نمو المضمونات النفسية ، ويضع كل من
التاريخ وعلم النفس ، وحدة الواقع والتغير النفسيين التي نعشها في مباشرتها
دون أن نستطيع ادراكها في النور الساطع ، ذلك أن نتائج الاحداث النفسية
نفسها (مثل الحب والكراهية) تكون شديدة التفاوت . أي أن الاحداث النفسية
الواحدة في الظروف الواحدة ، قد تنتج نتائج متناقضة ، تبعاً لاختلاف طبائهم
الافراد ، مما يوجب ادخال عامل الفروق الفردية والخصائص الشخصية في
الحساب ، عند تفسير وقائع التاريخ وعدم الاكتفاء بالمعاني العامة ، وإذا يجري
التأكيد هنا على العوامل النفسية مع الاعتراف بطابعها الاحتمالي ، فإن تأثير هذا
الطابع يتضح عندما تكون الاسباب التي يبدأ منها الحدث التاريخي لاشعورية .
كحال أعمال الجماهير والدهاء وتحديد دور كل من التبرير الشعوري والتبرير
اللاشعوري ، في التفسير التاريخي ، يتوقف على شخص المؤرخ ، وإثاره التبرير
الشعوري حينما تبدو الاسباب راجعة الى ارادة الافراد أو الشخصيات العظيمة
أو التبرير اللاشعوري حين تبدو الاسباب راجعة الى ميول الجماهير وبالتالي :
أيضا الأهم في أحداث التاريخ ، الافراد أم الجماهير أو القوى الاجتماعية
أو النظم والعادات أو التنظيم الاقتصادي ؟ ... لا سيما وان المؤرخ في تفسيره
للشخصية المؤثرة في الاحداث ، يستنتج من تصرفاتها السابقة والجزئية امكان
تصرفات أخرى وهو يحتاج فاسد تعوزه الدقة المنطقية ، ولو دققنا فيما يجري
في ذهن المؤرخ حين يفسر أحداث التاريخ لوجدناه يضع نفسه في روح
الشخصيات أو الجماعات التاريخية ، حيث يكون عليه أن يستعيد في نفسه
المضمونات النفسية للشخصيات التي يدرسها ، ولا يكون ذلك ممكناً الا إذا

كان المؤرخ نفسه قد عاش تجارب ومضنونات مماثلة وهنا نصل الى أعسر مشكلة في فلسفة التاريخ ، مشكلة من هو الاقدر على فهم التاريخ : من عاش الاحداث وشارك في صنع التاريخ ؟ أم المشاهد المحايد . ولكن تبقى هناك امكانية القيام بعملية ثانية هي وضع المضنونات المعاشة بصفتها مضنونات خارجة وراجعة الى الغير ، وما يجري فعلا في الغالب هو عدم تمايز العليتين بل ترابطهما وتكاملهما . وهنا يعالج زمل فكرة موضوعية المعرفة التاريخية ليصل الى أن المعرفة التاريخية شأنها شأن أية معرفة انسانية ، تقوم بنقل المعطيات المباشرة الى لغة أخرى وتخضعها لاشكالها ومقولاتها ومتنصياتها الخاصة . فالمؤرخ يضع اطارات واتصالات لا وجود لها في الواقعة التاريخية ولا يأخذ من المعطيات النفسية الا ما يمكن تنظيمه وفقاً لمقولاته هو ، وبذلك يقرب الفكر التاريخي من الفكر الجمالي في عملية ترتيب الاحداث أو اعادة ترتيبها وفقاً لفكرة معينة .

تناول زمل بالبحث مشكلة امكان وجود قوانين تحكم سير التاريخ ، ولما كان القانون علاقة ثابتة بين مجسوعة من الوقائع السابقة تلوها بالضرورة وقائع أخرى ، فلا بد من الفصل بين السابق واللاحق وبين العوامل والاحداث الاخرى الكثيرة المتشابكة كما نستطيع تقرير هذه العلاقة ، ولكن يبدو من المستحيل على المؤرخ أن يؤكد روابط ثابتة بين الاحداث التاريخية بحيث تأتي النتائج كلها تحققت الاسباب بصورة حتمية ، فليس في التاريخ حوادث متشابهة تماماً ، والحادث التاريخي لا يتكرر أبداً . وما يقال انه قوانين تحكم التاريخ ، ليس أكثر من وهم ، كالقول ان الجماعات تنتقل تدريجياً من حالة الشباب الى النضج الى الهرم ... الخ .

ومع ذلك يبقى أمام الفكر الفلسفي أكثر من طريق لايجاد تفسير عقلي للاحداث التاريخية ، كالتحليل والتركيب : ففي التحليل ، تعطى القوانين التاريخية قية نسبية ومؤقتة ، وينظر الى الملاحظات العامة على مجرى التاريخ على أنها مشروعات قوانين تزداد دقة واقترباً من القوانين بالتحليل الدقيق العسيق والمقارنة . وفي التركيب ، يجري التركيب بين المعاني أكثر فأكثر «حتى تكون

التركيبات الاصلية والتصورات المركبة ، والمجموعات التي تندرج فيها الاحداث - بسبابة وحدات . لا حاجة الى تحليل الى اقل من ذلك » فمثلا لفهم معركة حربية ، يمكن أن نصرف النظر عن معرفة حياة كل محارب وكيف تصرف في المعركة ، بل نهتم بمعرفة تصرفات القطعة العسكرية بسجوعها ، وهكذا .. لا يهتم المؤرخ بالافراد منعزلين ، بل بالمجسوع ، والمجسوع ليس ناتج جمع الافراد ، لانه الى جانب الطباع المشتركة بين الافراد . هناك طابع خاصة لا تعرف الا بالتركيب والتكامل . وهكذا يتكشف أن هاتين الطريقتين في الوجود الخاصتين بالقوانين التاريخية ، هما أسلوبان مختلفان يتخذهما العقل في وضعه للأسئلة ، ووجوب يرتفع اليها فوق حقيقة الاشياء . بسبب تفاوت الحاجات النظرية . على أن هذين المنظرين ليسا أبداً نسخة من الواقع . بل تشكيلا لهذا الواقع داخل العقل . وهذا التنظير بين القوانين التاريخية ويسن التأمل في ايقاع المعرفة ، لا يعني بأية حال أن التاريخ قد صار من اختصاص الفلسفة ، وأما يعني أن مقتضيات المعرفة ومقولاتها - وهي تعبر عن علاقاتنا النموذجية مع الواقع - تؤدي في كلا الميدانين الى تكوينات منافرة لمادتها .

الفائية :

ثمة نوعان من المشاكل الفلسفية المتعلقة بفلسفة التاريخ :

١ - الاول : هو مسألة معرفة ما إذا كان «كل» التاريخ وهو ليس الا مجسوع الجزئيات التجريبية ، يمكن أن يظفر بساهية لا تملكها هذه الجزئيات ، وما هو الموجود المطلق أو الحقيقة العالية التي تقوم وراء الطابع الظاهري للمعطيات التجريبية للمعرفة التاريخية .

ولا يمكن حل هذه المشكلة الا بتحويل السلسلة العلية للظواهر التاريخية الى سلسلة غائية تملك وحدة عضوية ، وفقاً لغائية باطنية تحكمها ، وهذا التحويل لا يكون ممكناً إلا بافتراض وجود إله ، وعناية الية ، تعين مجرى التاريخ .

٢ - والثاني ، يتعلق بالقيم والمعاني التي تتلقاها المعطيات التاريخية من الاهتمامات غير النظرية ، وفي هذا يقول زمل : « أن الانعكاسات التي تلقينا اهتماماتنا التأملية ، غير النظرية (فوق النظرية) على معطيات علم التاريخ هي

عناصر ميتافيزيقا التاريخ» ويفحص زمل عن هذه الاهتمامات ، فوق النظرية ، التي تحكم فلسفة التاريخ فيجد في مقدماتها الميل الى المعرفة ، يتلوه رد الفعل العاطفي نحو المضمونات الكيفية للاحداث التي تثير فينا تشويقا خاصا ولا يهم هل حدثت الاحداث بالفعل أو فيها جانب من الخيال أو كلها من نسج الخيال . ولايضاح النقطة الثانية ننظر في معنى يلعب دورا كبيرا في اهتمام المؤرخ وهو فكرة التقدم إذ لا يمكن تصور التقدم الا بالنسبة الى فكرة سابقة عن الغاية . والا فكيف نعرف أن ما حدث يعد تقدما .. هذا يتوقف على مثل أعلى قيمته لا تصدر عن توالي الوقائع بل تنضاف اليها بفعل الذاتية .. من المستحيل تصور تقدم صوري محض ، حيث يدخل في فكرة التقدم عنصران أساسيان هما : وجود تغير في الاحوال ووجود فناء في القيمة من الحالة الاولى الى الحالة الثانية . كذلك لكسي يكون ثم تقدم من عصر تاريخي الى آخر ، فلا بد أن يبدو العصر التالي محددا في جوهره بالعصر الاول في السلسلة الغائية . وهذا لا يتم إلا إذا تصورنا ، في الاحداث التي تؤلف نسيج التاريخ ، وحدة توترا باطنين ، وحدة جوهرية هي الحامل للظواهر .

ويختلف المؤرخون في تقويم العوامل التاريخية ، مما يجعل المؤرخ يقوم «باختيار» في الواقع التاريخي ويغلب بعض العوامل على بعض كما عند أنصار «المادية التاريخية» الذين يغلبون العامل الاقتصادي أو على حد تعبير زمل عامل «الجوع» على سائر العوامل .

بندتو كروتشه :

كان من أشد الفلاسفة والمؤرخين اهتماماً بسألة العلاقة بين الفلسفة وبين التاريخ انه ببساطة ينكر «فلسفة التاريخ» لان الفلسفة تاريخ والتاريخ فلسفة . يقول : لو حللنا تعبير «فلسفة التاريخ» جيداً لوجدناه ينطوي على تكرار وعدم تلاؤم ، لان التفكير في التاريخ هو في حد ذاته تفلسف ، ولا يمكن التلסף الا بالرجوع الى الوقائع أي التاريخ . وكعب فلسفة التاريخ مليئة بالخلط والهوى . ففني بعضها مثلاً نجد أن الشرق هو «الشعور المباشر» بينما اليونان هي «حرية الفرد» وروما هي «العنوم المجرد» أو «الدولة» والعالم الجرمانى هو «وحدة الفردي والكلية» وفي كتاب آخر نجد أن الشرق هو

«اللامتناهي» والحضارة اليونانية والرومانية هي «المتناهي» والعصر المسيحي هو «التركيب المؤلف من المتناهي واللامتناهي» وفي كتاب ثالث يقال أن التاريخ القديم يقوم على فكرة «المصير» والعصر المسيحي يقوم على فكرة «الضيعة» وكذلك تسلك فلسفات التاريخ التي تستخدم مقولات مادية كالماركسية إذ يقول أن العصر القديم يقوم على معنى «الاقتصاد القائم على الرق» والعصر الوسيط يقوم على «الاقتصاد المستعبد (الاقطاع)» والعصر الحديث يقوم على «الاقتصاد الرأسمالي» والعصر المقبل سيخوم على «اشتراكية وسائل الإنتاج» . وكذلك شأن فلسفات التاريخ القائمة على العنصرية والاجناس . إذ تقسم المجتمعات الى اجناس منحطة وأخرى سامية ، وتربط بينها وبين الفضائل والردائل وثمة فلسفات في التاريخ تنطلق من فكرة أحوال بدائية ، تلقائية ، بريئة ، نوع من الفردوس الأرضي الذي فقد ، ثم تمر بعد ذلك بجحيم أو مطهر العصور التالية .. ثم تكسب أو تسترد ذلك الفردوس الذي لن تفقده مرة أخرى . وثم فلسفات في التاريخ ترسم الصراع بين مبدئين أحدهما للخير والآخر للشر والانتصار سيكون لمبدأ الخير والسعادة بتحقيق الجنة على الأرض أو في السماء .

ويرى كروتشه أن طابع الاسطورة يسود كل فلسفات التاريخ ويشيع فيها لاهوت أو عالم من الجن ، فقد قيل أن فلسفة التاريخ كان لها رواج وازدهار في البيئة التي هيأتها البروتستنتية والكتاب المقدس بما فيه من حلم نبوخذ نصر وتأويل دافئال .. وتوالي الممالك : مملكة الذهب ، مملكة الفضة ، مملكة النحاس ، ومملكة الحديد ، ومملكة الطين .

ويرى كروتشه في «فلسفة الطبيعة» تأويلات رمزية ، والتأويل الرمزي لا يضع وحدة عليا ، بل هو كتابة تولج حروفها بين أسطر كتابة أخرى ، كتاب اقحم في كتاب آخر كتاب يمكن أن يكون جيدا أو رديئا . وإن يقول أشياء معقولة أو غير معقولة .

إن علو فلسفة التاريخ مثل أي علو آخر ، يتخذ شكلين : أحدهما شكل الاسطورة والآخر شكل الميثافيزيقا ، وكل ميثافيزيقا فيها نصيب من الاسطورة إذ تحتوي على عنصر مثالي ، لا مجرد خيال شعري .

كر قول في التاريخ محدود إذن بالحاجة التي تدفع اليه ، ولا يمكن الخروج من هذه الدائرة دون السقوط في الخواء «ان الحكم التاريخي (الذي يصدره المؤرخ) هو دائماً جواب عن سؤال تصدره الحياة ابتغاء توليد حياة جديدة أما ما يسمى بالتاريخية المطلقة ، عند كروتشه فتقوم على : ان الفلسفة ليست الا فلسفة للعقل أو الروح ، وان فلسفة العقل لا يمكن أن تكون الا تفكيراً تاريخياً أو كتابة للتاريخ .. ويلاحظ في تاريخ الفلسفة صراع متفاوت ولكنه متواصل تقوم به المعرفة النقدية أو فلسفة العقل ضد طريقتين الاولى ، الاسطورة ، الصورة التي تقوم بدور الحقيقة التصورية وبدور تفسير الاشياء والاحداث . والثانية ، هي الميتافيزيقا التي تتولد من الانفصال عن الاساطير وحقائق الوحي ، ابتغاء البحث في المقولات التي تفكر بها في الواقع . واسم الميتافيزيقا نفسه في انتقاله من معنى السى آخر ومن ال «بعد» الى ال «عبر» يدل على محاولة زائفة للارتفاع من عالم الموضوعات الى عالم الكيانات .. عالم خارج التاريخ أو فوق التاريخ .

وفلسفة العقل أو الروح عند كروتشه : تنتج كل المعاني والتصورات التي يحكم بواسطتها على الحياة وعلى احوالها ومنهجها هو التفكير في الكلي المحايث في الفردي في ادراك العلاقات بين الكليات في داخل الكل الذي يتألف منها، وفهم الوقائع الجزئية بوصفها الكلي المتحقق عينياً .

ان الحكم التاريخي وحدة بين الفردي والكلي ، بين الموضوع والمحمول ، بين الادراك الحسي والتصور . ولا يوجد حكم حقيقي وعيني إلا إذا كان تاريخياً . وتاريخية أيضاً هي الحلول والتعريفات الفلسفية ، إذ هي تميل دائماً الى موقف تاريخي معين يوجد فيه المفكر . ان الفلسفة الحققة حافلة بالحياة الوجدانية والاخلاقية .

وقد وضع كروتشه للفهم التاريخي مبدأ هو مبدأ المعاصرة بوصفه الاساس في كل كتابة حقيقية للتاريخ ، ذلك ان الحكم التاريخي في لحظة تولده يبدو انه يتولد من «اهتمام بالحاضر أو الحياة الخاص» والا لم يتولد ... ولذا ينبغي رفع التاريخ الى الشعور بالحاضر الابددي .

ويميز كروتشه بين «التاريخ» و «الأخبار» ، فيقول «أن التاريخ هو في جوهره فعل للفكر ، بينما الأخبار فعل للإرادة . والتاريخ فعل للفكر ، فعل نظري لأنه وصف مقولي للأحداث التي أحدثتها الروح الإنسانية في الماضي . وبوصفه فعلاً نظرياً فإنه فعل «تركيب تاريخي» و «الأخبار» فعل إرادة ، لأنها يجب عليها ألا تحكم أو تصف ، بل فقط عليها أن تسجل ، تحفظ ... أن الاخباري يسجل ما يحدث بترتيب زمني ، يرصد من الخارج فحسب ، لهذا فإن الاخبار لا تنفذ الى الفردية المميزة للوقائع التاريخية . أن التاريخ هو التاريخ الحي ، والاخبار هي التاريخ الميت ، التاريخ هو التاريخ المعاصر ، بينما الاخبار فعل للإرادة ، وكل تاريخ يصير أخباراً إذا لم يعد مفكراً فيه . ويمكن القول أن مذهب كروتشه في التاريخية يقوم على :

— عدم اعتبار الطبيعة عالماً قائماً بذاته .

— الطابع الروحي (العقلي) للواقع .

— تفسير الروح (العقل) على أنها عملية تطورية دياكتيكية لها في ذاتها

مبدؤها الخاص في النهم .

— رفض كل نوع من العلو والبعد التاريخي وتوكيد محاثة الروح في

التاريخ ، توكيد الهوية بين العقل (الروح) وبين التاريخ .

— رد المعرفة الى معرفة تاريخية ورد الفلسفة الى لحظة منهجية في التاريخ .

فلسفة اللغة

يقول مور : «من الغريب حقاً ان اللغة قد تطورت وكأنها وضعت صراحة بقصد تضليل الفلاسفة ، لا أدري لماذا كان عليها أن تفعل ذلك ، ولكن يبدو لي أنها قد فعلت ذلك في أحوال كثيرة» وبهذا القول يكون مور قد انتهى الى الاعتراف بفساد المبدأ الذي دعا اليه . وهو استخلاص الحقائق من اللغة العادية بصفتها مستودعاً لآراء الاحساس العام ، وكذلك فعل رسل ، إذ نبه الى عجز اللغة العادية عن التعبير عن الفكر العلمي لان اللغة تضلنا بالفاظها وتراكيبها . . . وتخطئ تين الشكل النحوي والشكل المنطقي فتظن مصدراً للخلط الذي لا مفر منه للفلسفة ، سوى أن تضع لنفسها لغة سليمة ينطبق فيها الشكل النحوي مع الشكل المنطقي ، ولكن رسل لا يدعو الى قيام لغة مثالية — كما فهم منه — لانه لا فائدة من اللغة المثالية في الحياة ، انما الغرض منها التنبيه الى أن استنتاج طبيعة العالم من طبيعة اللغة سيكون استنتاجاً زائفاً يقوم على نقائص منطقية في اللغة ، أما في موضوع العلاقات القائمة بين الالفاظ والوقائع فان رسل يقسم الفلاسفة الى ثلاث فئات : يضع في الاولى الفلاسفة الذين يستتجون خواص العالم من خواص اللغة (برميندس : أفلاطون ، سينيوزا ، هيغل ، برادلي . . .) وفي الفئة الثانية الفلاسفة الذين يقولون بوجود معرفة لا يمكن التعبير عنها بالفاظ ولكنهم يستخدمون الالفاظ ليخبروا عن ماهية هذه المعرفة (برغسون ، فتنجشتين ، هيغل ، برادلي . . .) أما الفئة الثالثة فيحشر فيها الفلاسفة الذين يجزمون أن المعرفة هي مجرد معرفة بالفاظ . ويرى أن فلاسفة الفئة الاولى هم وحدهم الجديرون بالاعتبار ، أي اننا نستطيع استنتاج بعض خواص العالم من خواص اللغة سوى ان المثاليين استنتجوا خطأ ، حقائق عن العالم من حقائق لغة غير سليمة .

ولكن الحقيقة اننا لا نستطيع معرفة الشكل المنطقي لاية قضية ما لم ندرك معناها ، ولا معنى للحديث عن استنتاج تركيب الوقائع من تركيب اللغة السليمة أو من الشكل المنطقي .

أما فتجنشتين ، فيرى أن كثيراً من المشاكل الفلسفية هي مشاكل زائفة لأنها تقوم على سوء فهم لمنطق اللغة فاشيء عن الخلط بين الشكل المنطقي ظاهرياً وبين الشكل الواقعي (شأن تمييز رسل بين الشكل المنطقي والشكل النحوي) فكثيراً ما يحدث في اللغة اليومية أن تعبر الكلمة نفسها بطريقتين مختلفتين وأن بعض التعابير تستخدم في الجسد أو القضايا دون أن تدل على المعنى المقصود منها مما يضلنا ويجعلنا نعتقد اننا لا نزال تدل على ذلك المعنى ، كما ان الخلط بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية يظل مصدراً لكثير من الاخطاء ، ومع ذلك فإن فتجنشتين يقول : حين أتحدث عن اللغة يجب أن استخدم اللغة اليومية . ويصر على انه ليس من حق الفلسفة أن تتدخل في الاستعمال الجاري للغة لأنها لا تستطيع أن تضع يدماً على الأساس في ذلك الاستعمال . لهذا لا مجال — برأيه — للحديث عن «لغات مثالية» لأنها مجرد لغات صناعية ، واللغات الصناعية أوهام أو مواضع عديمة القيمة فيما يتصل بإيضاح اللغة اليومية ولا يسكر أن تقوم مقامها . والنتيجة أن دعاوى كل من مور ورسل وفتجنشتين تنهي في الواقع الى الرجوع الى اللغة العادية بصرف النظر عن الغموض والاشتراك في المعنى وما يخلفه من التباس ويبدو أن كل ما في الامر أنهم دعوا الى تحليل وتعقيل تحليل التراكيب اللغوية لمعرفة انطباقها أو عدم انطباقها على مدلولاتها المنطقية . ثم التعبير بعد ذلك عن العمليات برموز . ولكن فتجنشتين الذي يهتم كثيراً بتفسير المعنى يلاحظ أن معنى الكلمة بصفته شيئاً تعبر عنه أو تشير اليه أو ترمز اليه لا يكفي ، لانه ان صح بالنسبة الى الكلمات مثل : قلم ، كتاب ، فرس ، نظارة ، فهو لا يصلح لكلمات مثل : «اثنان» ، «لهذا» ، «لا» ، «ليس» الخ . ومن الخطأ أن نسأل : ما معنى هذه الكلمات الأخيرة ، وانما السؤال الذي ينبغي علينا أن نضعه هو : كيف تشكل هذه الكلمات ، اما المقابل أو ما يشير أو يرمز اليه فهو نوع من

المعاني ، أو طريقة من الطرق التي بها تستعمل الكلمات ومن هنا انتهى
فتجنشتين الى أن المعنى ليس شيئاً وراء سلوكنا اللغوي بل هو عملية سلوك
لغوي ، وإذن فالمعنى هو الاستعمال .

فاستعمال الكلمات يتوقف على أشكال الحياة ، وثم من الاستعمالات بقدر
ما هنالك من أشكال للسلوك في الحياة «سندوق أدوات : فيه مطرقة ، وكماشة ،
ومشاراً ، ومسطرة ، وغراء ، وقدر غراء ، ومسامير ، وقلاووظ — ووظائف
الكلمات تختلف كما تختلف وظائف هذه الأدوات» .

كما أن المنطقة قسموا الجملة الى ثلاثة أنواع : تقرير ، واستفهام ، وأمر ،
وقالوا ان التقرير هو الاصل لان كلا النوعين الآخرين يمكن أن يرد اليه .
والاعتراض هو : ان الانسان يستعمل الاستفهام حين يريد أن يستعلم ، والامر
لطلب تنفيذ شيء والتقرير يعطي معلومات ، لهذا فكل نوع منها مستقل قائم
بذاته لا يمكن تحويله الى الآخر .

طور «فلاسفة اكسفورد»^(١) نظرية فتجنشتين في المعنى في ندوة جمعت
أعمالها تحت اسم «الفلسفة التحليلية» دارت كل بحوثها حول أهمية تحليل اللغة،
ويبدو انهم لم يستخدموا التحليل اللغوي من أجل مسائل الفلسفة فقط ، بل
اهتموا باللغة بما هي لغة لهذا كانوا أكثر ميلاً الى التمييزات اللغوية أكثر من
بقية الفلاسفة . وكانوا يرون ان اللغات الطبيعية التي اعتاد الفلاسفة أن
يدمغوها بالعجز عن التعبير عن الفكر ، انما تحتوي على ثروة من التصورات
والتمييزات باللغة الدقيقة . وتؤدي وظائف يعجز الفلاسفة — عادة — عن ادراكها .
لقد تطورت تلك اللغات على طريق اشباع حاجات من يستخدمونها وهم لا
يتسكوا منها الا بالتصورات المنيدة وهذه اللغات دقيقة أو غامضة حيثما
تدعو الحاجة الى الدقة أو الغموض ، وان هؤلاء الذين يستخدمون هذه اللغات
يسيطرون سيطرة ضمنية على تلك التصورات والتدقيقات ، التي يسيء الفلاسفة

(١) من أبرزهم : جليبراييل وجون اوستن ، وهارت ، واستروسن ، وهامشير ،
وهير ، وتوملين ، ونويل سميث .

اليها بتبسيطها وفيها فصلاً سطحياً يتجاوز ما تنطوي عليه من ثروة حقيقية مدفونة ، تلك الثروة التي تأمل مدرسة اكسفورد أن تكتشفها وتلقي الضوء على تميزاتها .

وينتمي فلاسفة اكسفورد الى الاشادة باللغة المعتادة والزعم بأن معاني كلماتها لا بشوبها غموض . ولا حاجة بالناس العاديين الى الفلاسفة ليحددوا لهم معاني الكلمات بدقة . ولا أساس لدعوى الفلاسفة انها صاحبة الحق في تحديد الاستعمال الصحيح للكلمات . وإذا قيل ان ثمة اخطاء مصدرها اللغة ، أرجع هؤلاء ، الخطأ ، الى الخلط بين الاشكال المنطقية للتصورات المتعارضة وقد قيل : ان فلاسفة اكسفورد لم يأتوا بجديد في تحليلاتهم الفلسفية بل مثلوا خطوة الى الوراء قياساً الى أسلافهم .

البنوية :

وهي اتجاه أقرب الى الدراسات اللغوية منه الى الدراسات الفلسفية ، يرجع الفضل في استخدام معنى البنية في الدراسات اللسانية الى عالم اللغويات السويسري فرديناند دي سوسيور (١٨٥٧ - ١٩١٣) الذي قال : ان اللغة نظام لا يعرف غير نسقه الخاص به . وقد رفض النظر الى اللغة بصفتها مجرد جمع بين الصوت والتصور لان ذلك من شأنه أن يعزل اللفظ عن النظام الذي يؤلف اللفظ جزءاً منه .

كان سوسيور يستخدم كلمة «نظام» بدلا من كلمة «بنية» التي يستخدمها البنيويون اليوم ، بمعنى أن كل لغة تؤلف نظاماً متناسكاً محكماً . لا يمكن فيه عزل الوقائع عن الظواهر . الا أن البنيوية بمعناها الحالي ، انما نشأت على أساس بحث قدمه لغويون روس الى المؤتمر الدولي الاول لعلماء اللسان في مؤتمر لاهاي بهولندا سنة ١٩٨٢ (ر . ياكوبسون ، س . كارثيفسكي ، ن . تروبتسكوي) الذين بدأوا نشاطهم ببيان أعلنوه في المؤتمر الاول لعلماء اللسان السلاف في براغ في العام التالي تضمن لأول مرة كلمة Structure بمعناها المستخدم اليوم ، ودعا الى استخدام منهج يسكن من اكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها . وهكذا أصبح معنى البنية هو الترابط المحكم بين

أجزاء اللغة الواحدة ، سواء في تركيب الاصوات أو تركيب الجمل ، وأصبح النظام الصوتي كلا عضويًا أعضاء العناصر الصوتية وبنية خاضعة لقوانين بدلا من المجموع الآلي للعناصر الصوتية المنعزلة ، مع التأكيد على وجود ارتباطات لغوية مشتركة بين عدة لغات وانفراد بعض الارتباطات اللغوية بلغة واحدة أو مجموعة لغوية من بين سائر المجاميع .

وأصبح هدف البنيوية الواضح هو النظر الى اللغة بصفتها نظاما عضويا والكشف عن هذا النظام ، ومن هنا جاءت الاهمية البالغة لفكرة البنية في علم اللسان وقد جاء في معجم لالاند أن مصطلح «بنية» يدل على : «كل مؤلف من عناصر صوتية متضامنة - مقابل مجرد الجمع بين عناصر بحيث يتوقف كل منها على الباقي ولا يمكن أن يكون ما هو الا في وبواسطة علاقته مع الباقي» كما أشير الى المشابهة بين نظرية الجشتالت في علم النفس وبين فكرة البنية في علم اللسان ، حيث تقوم نظرية الجشتالت على النظر الى الظواهر ، لا على انها مجموع العناصر التي يراد عزلها وتحليلها ، بل على انها مجاميع مترابطة تؤلف وحدات مستقلة وتكشف عن تضامن باطن ولها قوانين خاصة وينتج عن هذا أن وضع كل عنصر يتوقف على بنية المجموع المترابط والقوانين الذي تحكمه .

وتؤكد النزعة البنيوية سيطرة النظام على العناصر وتسعى الى استخلاص النظام من خلال العلاقات القائمة بين العناصر في السلسلة المنطوقة والنماذج الشكلية من جهة وبين الطابع العضوي للتغيرات التي تخضع لها اللغة .

الوجودية :

تعنى الوجودية باللغة وصلتها بفهم العالم بل ترى فيها إفصاحاً عن فهم العالم فالإنسان يسمع وبصفي ويسكت مما يؤلف تركيباً أساسياً في وجوده . فهو لا يسمع لان له اذنين بل ان له اذنين لانه من حيث وجوده يسمع . فهو سامع بوجدده . والسماع والاصغاء والسكوت امكانيات وجودية تنسب الى الانسان بصفته متكلمًا ولو لم يكن متكلمًا لما كان ساكتًا . فالحجر لا يتكلم لهذا فهو لا يسكت . وافصح الانسان عن نفسه بحكم وجوده هو نفسه اللغة بصفتها وسيلة اتصال بين

الذوات الوجودية • بحيث تكون العلاقة بين المتحدثين علاقة انكشاف متبادل ما يلبث أن يتحول من كشف للأشياء الى كشف للتعبير عن الأشياء • وتلك هي لغة الحديث ، فالمتحدث والسامع يركزان على فهم اللغة أكثر من التركيز على كشف الأشياء المعبر عنه باللغة وهكذا تنتهي اللغة الى موضوع اللغة بدلاً من الكشف عن الموجود • فتنشأ الظاهرة التي يسيها هيدجر بالثرثرة • والكلام الفارغ الضحل ، والاشاعة ... وتتحول اللغة من وسيلة الى غاية • وينظر الثثرة الكلامية ثثرة كتابية تحول الكتابة من رموز للإيضاح الى لعب بالرموز نفسها •

وكلاهما يؤدي الى وهم ادراك شيء دون النخوذ الى شيء مما يقف عائقاً دون ادراك الأشياء نفسها ويكون بالتالي سبباً رئيسياً في سقوط الوجود الانساني •

لهذا يقال : كان القول في البداية أداة فهم ثم صار أداة لسوء الفهم ، كان التبليغ أساساً للفهم ، وإذا به لا يكون مكنأ الا مع وجود سوء فهم متأصل • صارت اللغة هي التي تعطي الوجود للأشياء • تجعل الأشياء الغائبة حاضرة ، وغير الموجودة موجودة •

وأصبح القول - عند هيدجر - هو الافصاح عما هو ممكن الفهم • ولهذا يقوم في أساس الايضاح والافصاح ، والمعنى هو ما يفصح عنه في الايضاح ، وهذا المعنى يفصح عنه على نحو أكثر أصالة في القول • وما هو مركب بواسطة افصاح القول ، نسيه مجسوع المعنى ، الذي يمكن أن يصاغ في كثرة من المعاني ... والوجود - في - العالم ، بوصفه مفهوماً على نحو الشعور بالموقف ، يعبر عن نفسه بالقول • ومجسوع المعاني لما هو مفهوم يقضي الى القول • فالمعاني تتحول الى كلمات • (هيدجر : الوجود والزمان ص ١٦١) •

والقول ايضاح ذو معنى للتركيب القابل للفهم ، الخاص بالوجود - في - العالم ، هذا الوجود - في - العالم الذي لا ينفصل عنه الوجود - مع - الغير ، وهو يتحقق عينياً دائماً في الوجود - مع - الاهتمام المشترك • وهذا الوجود - مع - هو قول ، من حيث انه يوافق ، أو يرفض ، أو يدنو : أو ينبه ، أو يناقش ، أو يتدخل ، ومن حيث انه يشهد •

وانفتاح الآنية (= الوجود الانساني) يتم بعضه بالقول ، ولهذا فإن القول من مقومات وجود الآنية . والسمع والسكوت هما من إمكانات القول . وهذه الظواهر تمكن وحدها من توفير إيضاح كامل للدور الذي يقوم به القول من أجل وجودية الوجود . ان الآنية تعبر عن نفسها بالقول ، وما تعبر عنه هو وجودها خارج نفسها أو بالأحرى حالة عينية لشعورها بالموقف . «في اللغة : الآنية والشعور بالموقف ينحصان عن ذاتهما بواسطة لهجة القول ، وتنغمه ، ونظمه ، وبواسطة طريقة الكلام . وتبلغ الإمكانات الوجودية للشعور بالموقف ، أعني انكشاف الوجود يمكن أن يكون الغاية الخالصة بالقول الشعري» .

والمحاولات التي بذلت من أجل ادراك «حقيقة اللغة» اتجهت الى هذه اللحظة أو تلك من هذه اللحظات . وهكذا فهمت اللغة على ضوء فكرة : «التعبير» ، أو «الشكل الرمزي» ، أو «التبليغ المفصح» ، أو «تجلي الحياة التي عشت» ، أو «بنية الحياة» .

ويتضح دور الكلام في الفهم الوجودي للعالم إذا ما حللنا ظاهرة : السمع ، فليس من قبيل الصدفة أن نقول أننا «لم نفهم» حينما «لم نسمع» جيداً . فالسمع جزء مقوم للكلام وكما ان الانبعاث اللغوي للأصوات يتأسس في الكلام . كذلك الادراك السمعي يتأسس في السمع . ان السمع هو الانفتاح الوجودي للآنية في مواجهة الغير ، من حيث ان الآنية في مواجهة شعورها بالوجود المملوك لها : ان هذا هو سمع الصوت الحبيب الذي تحمله كل آنية في داخلها . ان الآنية تسمع لانها تفهم . والآنية — بوصفها وجوداً — في — العالم — مع الغير — يفهم ، هي تنبه لكل ما يوجد معها ولنفسها . والذين يوجدون معاً خاضعون جسيماً لقانون هذا الاتباد وهذا السمع الاتباهي ، الذي يؤسس الوجود — مع — الغير ، يتبدى على وفق الاحوال الممكنة للطاعة «للسمع» ، لنسافة أو على وفق الاحوال المعدولة لرفض الاستماع للمعارضة ، للتحدي ، وللنفور

من يفهم يستطيع أن يصغي ومن يصمت يسهم في الفهم ، فهو يسهم في

مزيد من الفهم أكثر من ذلك الذي لاتعوزه الكلمات • القول الحق هو الذي يمكن من الصمت الحق •

وعلم المعاني بصفته نظرية في المعنى ، يتأسس في انطولوجيا الآنية ويتساءل هيدجر عن المعنى الانطولوجي لنمو لغة ما واضلالها «ان علم اللسان موجود ، لكن وجود الموجود الذي يتخذه علم اللسان موضوعاً له يظل غامضاً .. وليس من قبيل الصدفة أن كل المعاني تنتسب غالباً الى العالم وتقرضها قابلية العالم لاعطاء معنى ، وينبغي على التأمل الفلسفي أن يتخلى عن «فلسفة اللغة» ابتغاء أن يرجع الى «الاشياء نفسها ، ليسألها ويتيمأ له أن ينسي جملة مسائل وتصورات واضحة» •

ان يتعمق بافراط باشتقاق الكلمات وكأنه يريد استخلاص الفكرة من

الاشتقاق

الاشتقاق يعني في العادة معرفة مختلف المعاني التي مرت بها الكلمة على توالي الازمنة وتفاوت السباقات ، ولكن هيدجر يرى أن تاريخ معاني كلمة ما هو تاريخ الوجود ، ذلك ان كل تحليل للاشتقاق يقود الى المثول في حضرة الموجود • إذ الكلمة تكشف — من خلال هذا التاريخ الاشتقاقي — عن سلسلة من التحولات • ان تاريخ الكلمات هو نفسه تاريخ الوجود ، وعليه ، يكون الاشتقاق طريقاً وحيدة للانطولوجيا بوصفها اعادة بناء لتاريخ الوجود • ومع ذلك فإن كل تفكير يسعى لشؤون تاريخ الوجود لا يضم في النهاية ، غير تاريخ الموجود في كليته وشموليته •

واللغة في أصلها ليست علامات ، بل اشارات ، أي انها تشير ، بأن تكشف عن شيء ، مستور • واللغة ليست أداة تحت التصرف ، بل هي الحادث الذي ينصرف في الامكان الاعلى لوجود الانسان •

أما بالنسبة لسلالات المنطق واللغة ، فيمكن تلخيص النظريات المختلفة المتعلقة بهذه السلالات بما يلي :

ان اللغة وإن كانت أداة للفكر فإنها لا تخضع دائماً لسيادته بل تكسرهما عن

تطور غير واع وأحيانا تكسرها عن عمد . كما أن كل المحاولات العديدة لايجاد نحو عقلي ، لم تفلح في تعقيل اللغة إذ لا بد من إخلاء هامش واسع للمنقول الجماعي غير الواعي ، الى جانب القياس العقلي والتطبيق المنطقي . والفرقة بين اللغة المعتادة واللغة العلمية ، فالاولى طبيعية وبالتالي تستعصي على الدخول في القوالب العقلية الدقيقة ، بينما اللغة العلمية ، صنية (مصنوعة) تلتزم بالمبادئ المنطقية . وإذا كان لنا أن ننشئ لغة مثالية فلا بد من توافر مبدئين : الواحد هو مبدأ التواطؤ أي العلاقة الواحدة للمعنى الواحد ، والثاني هو مبدأ القلب الذي يفترض وجود اشتقاق للشكل مقابل كل اشتقاق للمعنى ، فعلى هذين المبدئين جرت محاولات عديدة لانشاء لغة دولية على نحو ما نجده عند لالاند في معجمه الفلسفي من وجود جذر دولي لكل مصطلح وان كانت تلك المحاولات ، حتى لم تخرج عن اطار الاحلام الجبيلة ، لان أقصى ما يمكن فعله - على ما يبدو - حتى الآن ، هو تطبيق هذه الفكرة على كل لغة بالقدر الذي لا يسيء الى روح هذه اللغة ولا يكبح عملية تطورها ولا ياعد كثيرا بين اللغة القائمة على الاستعمال والتقليد والمنقول الاجتماعي والشواذ الكثيرة وبين اللغة القائمة على إحكام المنطق الدقيق .

ان قيمة كل لغة تنجلي في قدرتها على التعبير المحكم الدقيق عن المعاني والافكار ، وليس في كثرة مرادفاتها واضدادها ولا في تأييدها على القواعد المحكمة الثابتة .

اللغة أداة ، والاداة ينبغي ألا تتحول الى غاية ، ولا أن تتعارض مع سيدها - وهو الفكر أو المنطق .

مبادئ الفلسفة

القسم الثاني

نظرية الوجود ونظرية المعرفة

الفصل الاول : نظرية الوجود •

الفصل الثاني : نظرية المعرفة •

الفصل الأول

نظرية الوجود

- الوجود •
- فكرة الوجود في الفلسفات القديمة •
- فكرة الوجود في الفلسفة العربية وفلسفة القرون الوسطى •
- فكرة الوجود في الفكر الحديث والمعاصر •

نظرية الوجود

الوجود : يشكل العالم الذي نعيش فيه مجموعة هائلة من الاشياء والظواهر والعمليات ذات الخواص المتباينة وأول سؤال يتبادر الى الذهن ، هو ؛ هل الوجود مستقل عن وسائلنا المعرفية كالحواس والعقل والشعور ؟ أم ان وجوده يتوقف عليها ويتحدد طبقاً لها ؟ وفي ضوء الاجابة على هذا السؤال تتحدد أولوية أحدهما على الآخر (الوجود أم الوعي) .

فإذا كان الوجود قائماً بذاته وموجوداً وجوداً موضوعياً بمعزل عن أدواتنا المعرفية ، فان الوجود يكون هو الاول وتكون معرفتنا به تالية ، ولكن كيف نعرف — عندئذ — انه كذلك ؟ أما إذا كان الوجود لا يتكشف الا من خلال المعرفة وبخاصة من خلال معرفتنا بوجودنا فيكون الوعي هو الاول ويكون الوجود تالياً .

أما الذي يحسم المسألة ، فهو موقف الفيلسوف . والآن نعرض اننا لا نعتق أي مذهب فلسفي ، ولنتخذ موقف الانسان العادي الذي لا يقبل منطقة الا ان يكون الوجود أولاً ولنتعرف على فكرة الوجود ونؤجل النظر في فكرة الوعي أو نظرية المعرفة .

فكرة الوجود في النكسفات القديمة :

تتصل فكرة الوجود بأفكار أخرى كثيرة متجاورة ومتمايزة ومختلطة أحياناً مثل : التغير أو الصيرورة والحركة ، والواقع والديمومة والخلود والغلاء والملاء والعدم والمكان والزمان والمادة والوجدان والجوهر والمدرک و ... الخ وكان التأول عن الوجود أو عن سر الوجود أول ما جذب اهتمام الفلاسفة بل اهتمام

الانسان بعامة منذ بدأ يعي وجوده ، وان لم تكن مسألة الوجود في الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني في بدايته موجودة بالمعنى الذي ورد في تعريفات أرسطو بل بالمعنى المنحصر في نطاق العالم المادي أو الطبيعي ، وكانت مسألة الوجود تنطوي على فكرة كمال العالم وكرويته وسكونه وأزليته... الخ مقابل فكرة التغير أو الحركة أو الصيرورة أو العدم أو الخلاء... وهكذا وجدت في آثار المدرسة الايلية حيث كان الاحساس بالوجود قوياً لأنه يتمثل في كل شيء ويملاً كل شيء ، ولا يخرج عنه شيء وهو كُن ، أزلي ، كامل ، واحد ، متصل ، ساكن ، لا يتغير ، لا يصير أفضل أو أسوأ وهو الوحيد الذي يدركه العقل ولا يدرك شيئاً خارجاً عنه لأنه لا يوجد شيء خارجاً عنه وبقي الوجود مطلقاً مع بارمنيدس وأكد تلميذه زينون أن الحقيقي هو ما لا يتغير وهو الجوهر أو الماهية الثابتة وقد لعبت هذه الفكرة الدور الرئيس في كل الفلسفات الكبرى بدءاً من الفلسفات القديمة وانتهاء بالفلسفات المعاصرة الى أن جاء «هيراقليط» الذي أكد التغير والصيرورة والحركة تأكيداً مطلقاً ، فنحن لا نستحم في النهر مرتين ، وكان الاحساس بالتغير عنده شديداً بل مضخماً ، فلم يعترف الا بالتغير المحض وما يشير اليه من عدم وفراغ ، وأرقت فكرة التغير وجدان الانسان قديماً مثلما توارقه اليوم فكرة القلق واليأس والموت واللامعقول في الوجودية المعاصرة . ومن هنا تصبح الحجج الغريبة التي دافع بها زينون عن استاذة بارمنيدس في ثبات الوجود مفهومة تماماً (كحجة السهم وحجة أخيل عداء اثينا...) التي أبدع السفسطائيون في تقليدها وأثبتوا جدارة فائقة وقد انبثقت عنها مشكلة جديدة معاندة شغلت الرياضيين والفلاسفة على حد سواء وهي مشكلة «اللامتناهي» وهل اللامتناهي موجود فعلياً ؟

وضع زينون أسس حساب التكامل والتفاضل منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً مستعيناً بالاعداد للوصول الى المتناهي في الصغر ، وفي القرن الماضي اتجهت الرياضيات باتجاه اللامتناهي في الكبر في نظرية المجاميع مع «جورج كانتور» وحاولت الرياضيات الحديثة البرهنة على أن وجود الاعداد اللامتناهية في الكبر هو وجود حقيقي في العلم .

أما الفلاسفة ، فحاولوا التغلب على فكره اللامتناهي وقد بدأت هذه المحاولات مع أرسطو الذي ميز بين «الموجود بالقوة» و «الموجود بالفعل» فالموجود بالقوة هو مجرد امكان في حين ان الموجود بالفعل هو الحاصل فعلا أو المتحقق ، وإذا تفهم ذلك . فالتا تقسم زيف حجة زينون من وجهة نظر أرسطو على النحو التالي :

تقول حجة زيننون : ان آخيل وهو أسرع عداء في اثينا ، لا يستطيع ان يلحق بسلحفاة تتقدمه بخطوات ، لان عليه أن يقطع نصف المسافة بينهما . وقبل ذلك عليه أن يقطع نصف النصف ، وقبلها نصف نصف النصف وهكذا يتراجع التقسيم الى ما لا نهاية ، فلا يغادر آخيل مكانه وبطل الحركة ، ولا يبقى غير الثبات ، غير الوجود الثابت الساكن كما يقول بارمنيدس استاذ زينون .

وإذا فهمنا فكرة الموجود بالقوة والموجود بالفعل ، نكشف زيف حجة زينون ، فالمسافة التي يقطعها آخيل لها اعتباران : الاول ، انها موجودة بالفعل . ومادامت موجودة بالفعل فهي محدودة ومحصورة أي انها متتية وبهذا الاعتبار فإن آخيل يقطعها حتماً وتسبق حجة زينون لان كل ما هو موجود بالفعل متته حتماً ، ففكرة التحدد وال انتهاء صفة كل ما هو موجود بالفعل . أما في الاعتبار الآخر ، فهو قبول المسافة التي يقطعها آخيل الانقسام الى ما لا ينتهي من الانقسامات ، ولكن آخيل لا يقطع عملياً ما هو منقسم بالقوة وانما يقطع ما هو متته بالفعل . والزيف في حجة زينون هو الخلط بين الاعتبارين ، المنقسم بالقوة والمتتية بالفعل ، وهكذا قل في حجة السهم الذي ينطلق من قوسه حيث تقول الحجة : ان السهم لا يتحرك ، لان المتحرك لا يتحرك في المكان الذي يشغله لانه يشغله أي لانه موجود فيه ، كما انه لا يتحرك في المكان الذي لم يشغله بعد ، حيث انه غير موجود فيه ، وعليه فالحركة باطلة وهكذا ...

ويمكن الرد على زينون أيضاً بأنه خلط بين المسافة والحركة : على أساس أن المسافة تقبل الانقسام الى ما لا نهاية . وحركة آخيل ليست مسافة لامتناهية الانقسام داخلياً وانما هي حركة تعبر وتتقدم بخطوات أو «خطوات» كل طفرة منها وحلة غير منقسمة ، وإذا حاولنا تقسيم كل وحدة منها الى أجزاء تجزأ الى

ما لا نهاية ، فاننا في الواقع نبطل الحركة ولا نقوم بتقسيمها وانما نقسم المسافة أو المكان الذي تحلّ فيه الحركة فقط ، وعندئذ نكون قد قمنا بتأليف حركة من أجزاء غير متحركة اطلاقاً ، وذلك كما يتم تأليف حركة الفلم السينمائي من صور غير متحركة وهذا سبب الزيف في حجة زينون •

أما «سقراط» فقد بحث التفكير الفلسفي من الناحية الاخلاقية واهتم باثبات بعض الحقائق الاخلاقية سماها معاني أو ماهيات ، كالحق والخير والجمال والفضيلة ، فاخفى الوجود عنده - بصفته موضوعاً قائماً بذاته ، ولم يعد في وسعنا بالتالي أن نبحث في صفاته ومحمولاته ، كالسكون أو الحركة أو سواهما وتصبح تلك الصفات أو المحمولات ، كالفضيلة والحق الخير ، هي الوجود الحقيقي لهذا نقول : ان الوجود السقراطي مرتبط بالمعاني والماهيات •

أما «أفلاطون» فقد تمثل الاتجاهات التي سبقت في موضوع الوجود فأخذ عن بارمنيدس فكرة الوجود الثابت الساكن وعن هيراقليط فكرة التغير والحركة وعن سقراط فكرة المعاني أو الماهيات وهكذا أصبحت المثل أي الماهيات التي لا يطاقها التغير (هيراقليط) هي الحقائق وأصبح الوجود الثابت الازلي (بارمنيدس) هو عالم المثل عند أفلاطون وبقي التغير وفقاً على عالم الحس وحده •

ولكن أفلاطون أوجد معنى آخر للوجود بصفته رابطة أو علاقة تفسر امكان مشاركة المحسوسات المتغيرة للمثل الثابتة ، وكان ذلك رداً على الميغاريين تلامذة سقراط الذين أنكروا الحكم أي أنكروا الفعل العقلي الذي لا نستطيع بدونه أن نفكر أو أن نتحدث لاننا عند ذلك ، لا نستطيع أن نثبت أو أن ننفي شيئاً ، قال أفلاطون : إذا كانت المثل تتشارك وتختلط فيما بينها فان أمراً يبقى بلا حلّ : لنأخذ الحكم التالي : سقراط انسان • فان كان سقراط مشاركاً أو حاصلًا على كل الانسانية فماذا يبقى لغيره من الانسانية ؟ ، وان كان حاصلًا على بعض الانسانية فكيف يوصف بمثل الانسانية كلها ؟ وبهذا يكون أفلاطون قد أثار اعتراضاً على نظريته في المشاركة يشبه الاعتراض الميغاري في الحكم كما أشار الى صعوبات المشاركة التي تشير الى انفصال الاشياء كما عند الميغاريين ، ولكنه لم يعدل عن نظريته وترك الامر معلقاً عند ذلك الحد •

أما «أرسطو» الذي جعل الوجود موضوعاً للفلسفة الأولى ، فإنه لم يكن يقصد الوجود المادي الساكن بل قصد «الوجود بما هو موجود» أي الذي يشتمل كل ما في الخارج أو في الذهن ، فيقال أو يحصل على كل الموجودات باطلاق . وهكذا يصبح الوجود أعم المعاني في الذهن قياساً الى أية فكرة أخرى ، ويصبح جنس الاجناس أي جنس كل ما عداه من أجناس ويصبح أول وأوضح المعاني التي تخطر للذهن : إذ لا شيء يخطر للذهن الا ويكون موجوداً على صورة ما حتى العدم لا يتصوره الذهن الا عن طريق الوجود ، كما أنه ما من شيء خارج الذهن الا ويوصف بالوجود ، ولان الوجود هو أول وأعم وأوضح المعاني ولانه لا شيء يقوم مقام الجنس بالنسبة اليه ولا توجد فكرة يمكن بواسطتها أن نعرف الوجود ، فان الوجود لا يعرف ، والانسان يتصوره تصوراً مباشراً دوننا وساطة لانه لا يمكنه أصلاً أن يغفل عنه : إن الوجود لا يعرف ولكن هناك أنحاء يمكن تناوله في ضوءها وتحديد المدلولات التي تنضوي تحته وقد وصف أرسطو تلك الانحاء بأنها «لواحق الوجود لذاته أو مبادئه» كالجوهر والعرض والعلة والمعلول والواحد والكثير والقوة والفعل والموافق والمخالف والواجب والممكن ... وعندما نقوم بتحليل الوجود بما هو موجود نجد انه لا بد أن يكون أحد هذه اللواحق التي هي أجزاء تلحقه لذاته ولا يعرف الا بها فالوجود حين يقال على شيء فإنه إما أن يكون جوهرأ أو عرضاً ، مكتناً أو جائزاً أو غير ذلك من الاجناس العشرة العليا التي أطلق عليها اسم «المقولات» (أي ما يقال على موضوع الحكم) . أولها الجوهر . ثم الاعراض وهي تسعة : الكم والكيف والايين والمتى والفعل والافتعال والوضع والاضافة (أو النسبة) والملك . والجواهر أحق المقولات باسم الوجود في حين يكون وجود الاعراض تابعاً للجواهر لانها أحوال لتلك الجواهر فالجواهر هو «ما يتقوم بذاته» مثل فرس . أما الاعراض فانها تقوم بغيرها مثل أبيض الذي يتوقف وجوده على الفرس الذي هو موضوع الحكم . ولكن طالما أن الجوهر لا يكون الا موضوعاً للحكم فكيف إذن يمكن اعتباره من المقولات وهي أجناس المحولات ؟

يسير أرسطو بين جواهر أولى ومثالها الافراد وجواهر ثوان وهي أنواع وأجناس الافراد ، وكلها كليات (ماهيات) وهي المحصولات المعبرة تماماً عن حقيقة الجواهر الاولى أي عن صورها المتلبسة بالمادة في الخارج . ننتزع منها تلك الصور بالتجريد العقلي لتصبح ماهيات معقولة وبها تعرف الجواهر الاولى ولهذا يمكن أن تحل الماهيات محلها كموضوعات للاحكام كما هي محمولات . أي إذا كان الوجود بصفته جوهرأ ، يحمل على الأشياء فالمقصود به — عند أرسطو — جوهر ثان فقط

وإذا تساءلنا : أيهما أسبق في معرفتنا : الجواهر أم الاعراض ، نجد أن أرسطو يقول : إننا لا نعرف الجواهر مباشرة ، لاننا لا ندرك مباشرة الا العرض الذي يتلبس به الجوهر ومن هذا نستنبط وجود الجوهر الذي تقوم به الاعراض المدركة بالحس .

والنتيجة : ان هذا التمييز العريق في الفلسفة انما هو عبارة عن تمييز منطقي لبيان الاولوية والاصالة في موضوع القضية ، مقابل الثانوية والتبعية التي تتحدث عنها المحصولات . ولكن هذه الاولوية (بمعنى السبق) ليست زمانية ، إذ الجواهر والاعراض متلازمة دوماً زمائاً ومكاناً ، كما أنه تمييز معرفي ، إذ لا بد أن تكون في كل تفكير ، حقائق أساسية (جواهر وماهيات) يتركز حولها الحديث وأخرى أفكار ثانوية كالاعراض ، فبدون هذا التمييز لا تكون ثمة معرفة أو حتى ادعاء معرفة . وهو كذلك تمييز ميتافيزيقي يقصد منه بيان أن لفظة الوجود لا تطلق على المقولات العشر بالتساوي ، فليس وجود الجوهر كوجود العرض مع انهما من أنواع الوجود وهذا معنى قول أرسطو إن الوجود يطلق عليها « بالاتفاق » لا « بالمساواة » ولا بد أخيراً من الإشارة الى ما يتصل بتقسيم الوجود — عند أرسطو — الى جوهر وعرض وهو التمييز بين المادة والصورة ، كما يتصل به تمييز آخر ، بين الوجود العيني الخارجي (كوجود الجواهر بأعراضها) وبين الوجود الذهني أو العقلي ، أي المعاني التي هي صور عقلية منتزعة بالتجريد من الصور النوعية الموجودة في الخارج متحدة بالمادة . (الماهيات الكلية) .

وإذن ، فقد أبرز أرسطو أولوية فكرة الوجود وعموميتها في الذهن

وواقعيتها في الخارج . ثم أكد الوجود كحصول يقال على الاشياء على أنحاء مختلفة حصراها في عشر مقولات مع الاشارة الى أن الجوهر أحق بالوجود من العرض . لقد اهتم بالموجود المنفرد وأبرزه كجوهر ولكنه لم يهتم بخصوصية وجود المفرد مكتئباً بالجانب العام الذي تشارك فيه الافراد أي الماهية أو الصورة أو النوع ، ولا شك أن لهذه التميزات قيمتها العميقة لو لا أنها غلت على تفهيم الوجود وبُعثرته بصورة أثارت مشاكل كانت موضوعات للفلسفات اللاحقة .

فكرة الوجود في الفلسفة العربية وفلسفة القرون الوسطى :

أما في الفلسفة العربية : فممن قال الكندي بنائية المادة والحركة والزمان ، كانت تعابيره تقرر بـ «بالفعل» ما يوحي بأنه لا يقول باستحالة لا نهائية العالم بصورة مطلقة بل تنحصر الاستحالة عنده ، في «اللانهاية» الفعلية وليس اللانهاية بالقوة ، واللانهاية له وجود بالقوة كوجود الهيولى . أي أن المادة والحركة والزمان غير متناهية بالقوة ، ووجود الهيولى بالقوة ، يؤدي الى اعتراف الكندي — بصورة ضمنية — بوجود للعالم سابق لوجوده بالفعل أي بأزليته .

وينظر الفارابي الى الوجود بصفته حقيقة موضوعية تسبق الادراك فالوجود هو موضوع للادراك وموضوع الشيء سابق له . وعلى الادراك — عند الفارابي — أن يطابق موضوعه وليس العكس ، كما أنه يقول عن الموجودات المادية ، أي التي تحت فلك القمر «منها طبيعية ومنها ارادية ومنها مركبة من الطبيعية والارادية . والطبيعية من هذا توطئة للارادية ، ويتقدم وجودها بالزمان وجودها قبل الارادية ، ولا يمكن وجود الارادية منها دون أن توجد الطبيعية منها قبل ذلك»^(١) ما يدل على موضوعية الوجود المادي واسبقية الكائن للوعي .

إن مفاهيم الموجودات الطبيعية هي نتاج وجودها الجزئي ، الحسي ، والحركة الطبيعية في هذه الموجودات لها قوانينها الداخلية المستقلة ، وان العناصر الاولى

(١) الفارابي — آراء اهل المدينة الفاضلة — تحقيق البر نصري نادر . ص ١٦

للطبيعة ليست ماهيات مطلقة ، بل هي شكل مبهم لا متعين من أشكال وجود المادة .

وكذلك ينتهي ابوبكر الرازي في كثير من مواقفه الفلسفية الى القول بقدم الهيولى والزمان والمكان حين يحصر القدماء في خمسة : الله والنفس الكلية وهذه الثلاثة المذكورة وقد اعتبر الهيولى مقولة وجودية سماها «الهيولى المطلقة» وهي معبرة تعبيراً مقولياً عن وجود مادي سماه «الهيولى الجزئية» . فالهيولى المطلقة موجودة بالفعل أزلياً ثم تصورت بصور الاجسام فالمادية والوجود متلازمان عنده «الهيولى المطلقة ليست سوى أجزاء لا تتجزأ . حيث يكون كل واحد من تلك الاجزاء عظم لانه لو لم يكن لكل واحد من تلك الاجزاء عظم لم يحصل بتجميعها شيء له عظم» . ويعلل اختلاف العناصر المادية الاربعة باختلاف كثافة أجزاء الهيولى في أثناء تجميعها ، وعلى أساس مقدار الكثافة تتحول العناصر بعضها الى بعض . وكذلك الاجرام الفلكية مركبة — عنده — من أجزاء الهيولى وان كان تركيبها يختلف عن تركيب أجسام عالمتا تبعاً لاختلاف حركة الفلك . والقاعدة البرهانية التي ينطلق منها الى القول بأولية الهيولى قوله إنه لا يجوز أن يحدث شيء من لا شيء «لان العقل لا يقبل مثل هذا القول» . ولذا «وجب أن يكون حدوث الطبائع من شيء ، وان يكون ذلك الشيء قديماً» .

يؤكد الرازي أن الاشياء «الموجودات المادية» تحدث بالتركيب وليس بالابداع وذلك حين يربط المقدمات المنطقية التي تنتج : ان وجود جميع الاشياء يكون من صانع العالم بالابداع لا بالتركيب فيقول إن هذه النتيجة المنطقية لا تتفق مع نتائج الاستقراء الكلي القائلة إنه : «لا يحدث شيء في العالم الا بالتركيب من تلك الالمات التي أصلها الهيولى» بمعنى ان الواقع هو الذي يحكم الاستنتاج المنطقي وليس العكس ولعل مثل هذه المواقف هي التي دعت معاصريه الى وصفه بـ «الملحد» . أما بشأن المكان فإن الرازي يقول إنه قديم وغير متناه ، أو هو قديم لانه ليس متناهياً ، ذلك انه «لما كان لم يحدث في العالم شيء الا من شيء آخر ، صار هذا دليلاً على ان الابداع محال ، وانه غير مسكن أن يحدث الله شيئاً عن لا شيء» . واذا كان الابداع محالاً . وجب أن

تكون الهيولى قديمة ، ولما كان لا بد للهيولى من المكان ، ثبت أن المكان قديم أيضاً» ويقول : «كل متمكن انما توجد أجزاؤه متفرقة في المكان الجزئي . أما كله فيوجد في المكان المطلق . ويعني بالمكان الجزئي مساحة الجسم الذي يحوي سطحه الخارج جسم آخر ، وإذا كان المكان عند أبي بكر : مطلقاً وجزئياً فإنه يسمي المكان الجزئي «المكان المضاف» بمعنى المكان النسبي لانه يقدر حسب نسبته للشيء المتمكن فيه ، ويبدو أن القديم — عنده — هو المكان المطلق مع القول بالتلازم بين المطلق والوجود كما في أمر الهيولى المطلقة . وقد قيل في مذهبه «انه ليس بعيدا عن تصور المكان كشكل لوجود المادة وإن كان لم يصل الى التعبير عن ذلك بصورة مباشرة .» أما رأيه في الزمان ، فإن الزمان جوهر يجري أبي متحرك متد ويبرهن على أزلية الزمان وجوهريته بقوله إنه إذا ارتفع الشيء الذي يجري عليه الزمان فقد ارتفع زمانه معه ، كما يرتفع زمان كل من يموت . أي انه يقول بالارتباط الضروري بين وجود الاشياء ووجود الزمان ، ولذا ربط أزلية الزمان والمكان بأزلية الهيولى أي انه نظر نظرة صحيحة الى العلاقة الموضوعية بين المادة وكل من الزمان والمكان .

أما في فلسفة ابن سينا فكانت مسألة الوجود محورا لمجموعة من القضايا الهامة يمثل وحدة فلسفة الشيخ الرئيس كما يمثل تناقضاتها في آن معا .
ففي قضية الوجود والماهية ، «لا متقدم بالوجود قبل الوجود» عند ابن سينا فـ «قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته ، وإن تكون صفة له سببا لصفة أخرى . ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي (صفة الوجود) بسبب ماهيته التي ليست من الوجود ، لأن السبب متقدم في الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود» كما ورد في الاشارات ج ٢ ص ٥٦ . فكذا يحكم ابن سينا وبصورة قاطعة ان الوجود يتقدم الماهية : الماهية لا يسكن أن تكون سبب وجود الشيء ، إذ لو كانت الماهية سببا لصفة وجود هذا الشيء لكانت متقدمة على وجوده لأن السبب يجب أن يكون قبل المسبب ، فما هيته الشيء إذن معلولة لعلته وجوده .
وحتى في مجال نظرية المعرفة : يضع ابن سينا المحسوس موجوداً أولاً

ينتقل الى الحس انعكاساً حسيّاً غير متجرد من الشخصيات المادية التي تدل على المفرد ثم ينتقل الى العقل انعكاساً فكرياً متجرداً من الشخصيات (العوارض أو الغواشي الغريبة عن الماهية) وهي غريبة عن ماهيته لأن طبيعة الماهية لا تقبل سوى المشترك بين هذا المحسوس وسائر الافراد . والعقل حين يجرد المحسوس من العوارض والغواشي « فكأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً » أي جعله فكراً أو مفهوماً أو ماهية وبذلك يكون الوجود هو مصدر الماهية وجذرها أو لنقل تكون الماهية هي الوجود وقد تحول من الخاص الى العام من الواقع الشخص الى الواقع المفهومي ، فهي ليست سوى انعكاس للصفات المشتركة بين أشياء الجنس الواحد بحيث تنطبق الماهية (المفهوم) علينا جميعاً بصورة متساوية دون النظر الى الصفات الخاصة بالمفرد .

فإن « الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلاً عند غيبته ... وقد يكون معقولاً عندما تتصور من زيد مثلاً ، معنى الانسان الموجود أيضاً لغيره ... وهو عندما يكون محسوساً ، يكون قد غشيت غواشي غريبة عن ماهيته ولو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل : أين ، ووضع ، وكيف ، ومقدار بعينه . والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها ولا يجرده عنها ، وأما الخيال الباطن ، فيخيله مع تلك العوارض ، ولا يقتدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس ... وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة ، مستتباً إياها ، حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً » .

واجب الوجود :

يقسم ابن سينا الوجود (افتراضياً) الى واجب الوجود ، وممكن الوجود . ومستنق الوجود . وواقعي الى قسمين فقط : واجب وممكن ، فإن كل موجود من حيث ذاته « ... إما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه ، أو لا يكون . فإن وجب ، فهو الحق بذاته (أي الله) ، الواجب وجوده من ذاته وهو

القيوم (الازلي ، القائم بنفسه) ، وان لم يجب ، لم يجز ان يقال : متنع بذاته ، بعدما فرض موجوداً . بل يقال : متنع ، حين يفترض عدم علته ، فاذا افترض وجود علته صار واجبا ، واذا لم يفترض شيء من ذلك ، بل نظر اليه باعتبار ذاته مجردا من كل شرط ، كان ممكناً فقط . «فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع . فكل موجود : اما واجب الوجود بذاته ، واما ممكن الوجود بحسب ذاته» (الاشارات ج ٢٦ وما بعد) .

وحين يصبح الممكن هو الواجب بغيره مادام موجودا ، وبما أن هذا الواجب بغيره دائم الوجود كواجب الوجود لذاته ، فإن وصفه بالممكن لا يعدو أن يكون مسألة ذهنية للتمييز بينه وبين واجب الوجود لذاته ، لانهما متساويان في وجوب الوجود . لهذا يقول ابن سينا « . ان كل ممكن الوجود إما أن يكون وجوده بذاته ، أو يكون لسبب ما . فان كان بذاته ، فذاته واجبة الوجود ، لا ممكنة الوجود ، وان كان لسبب : فاما أن يجب وجوده مع وجود السبب وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب ، وهذا محال . فيجب إذن أن يكون وجوده مع وجود السبب . فكل ممكن بذاته ، فهو انما يكون واجب الوجود بغيره» (النجاة ص ٢٢٦ وما بعد) .

العلة والمعلول :

على الرغم من تأكيد ابن سينا على أن «للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول» فانه يقول عن العلة والمعلول إنها : «بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر ، ولا خاصية الـ «مع» . وبما هما متضايقان : علة ومعلول ، فيما معاً . . . الشيء يكون بعد الشيء من وجود كثيرة ، مثل : البعدية الزمانية والمكانية . وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود ، وان لم يستنع أن يكونا في الزمان معاً . وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر . ووجود الآخر ليس عنه . فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ، ووصل اليه الحصول . . . فهذه بعدية بالذات» فليست البعدية هنا زمانية ولا مكانية وانما هي بعدية معنوية ترجع الى نسيية كل من العلة والمعلول .

ومادامه المبدأ الاول واجب الوجود بالضرورة ، فلا يمكن أن يكون زمن لا يوجد فيه فهو إذن قديم أزلي . ومادامه معلوله أي هذا الوجود (العالم) لا يمكن أن يتخلف عن وجوده ، فمعلوله (العالم) قديم أزلي مثله بالضرورة . وقد فجم عن توسع الشيخ الرئيس في بحث مسألة العلة والمعلول ما قاده الى القول بوحدة الحركة والمادة والزمان وأزليتها وبالتالي الى وحدة العالم على أساس مادي .

فهو لا يقتصر على تأكيد سمرمية العالم كضرورة تنتج عن تناسب بين العالم وبين علته الاولى بل يوغل في فكرة نفي ايجاد العالم من عدم لأن السمردي لا يمكن أن يكون مسبوقا بالعدم والا فكيف يكون قديما أصلا ؟ «.. فاذا لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم ..» فان العالم (المعلول) لا يسمى إذن مفعولا للعللة الاولى . وإذا كان ذلك كذلك فلا تسمى العلة الاولى فاعلة بالطبع ، وهنا يظهر سؤال عن حقيقة علاقة العلية بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لغيره . والجواب عند ابن سينا ان : «الابداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان . وما يتقدمه عدم لم يستغن عن متوسط . فالابداع أعلى رتبة من التكوين والاحداث» وعليه ، فالابداع هو تعلق وجود المعلول بعلة مباشرة ، دون أن يكون مسبوقا ببادئة أو أداة أو زمان ، والتكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي ، والاحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد من هذين الاخيرين يقابل الابداع من وجه ، والابداع أقدم منهما لان المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين ، والزمان لا يمكن أن يحصل بالاحداث ، لاستحالة أن يكونا مسبقين (أي المادة والزمان) بمادة أخرى وزمان آخر .

والنتيجة : ان وجود العالم حصل بالابداع ، لانه حصل بحكم الملازمة الازلية بين العلة ومعلولها . ويستنتج أن يكون قد حصل بالتكوين ، لان ذلك يستدعي ان المادة مسبقة ببادئة أخرى وهي بحكم صدورها عن العلة الاولى مباشرة ، لم تصدر عن مادة قبلها . كما يستنتج أن يكون حصل بالاحداث لان ذلك يستدعي أن يكون الزمان مسبوقا بزمان آخر وهو بحكم الازلية لسم يكن قبله زمان .

وقد رأى العرب أن فكرة الوجود وحدها كافية لاثبات أهداف علم الإلهيات ، ونحن لا نخرج - كما يرون - عن نطاق فكرة الوجود ذاتها في اثبات وجود الله . وقد انتقل البرهان الوجودي عند العرب الاسلاميين الى القديس انسلم والى ديكارت ولا يبتز بأشكال مختلفة سبقت الإشارة إليها .

وفي القرون الوسطى انقسم المفكرون حول مسألة الماهيات أو الكليات الى: نسبيين وواقعيين ، قال الاسميون : إنها مجرد الفاظ نستعملها وقال الواقعيون : إنها موجودات حقيقية (اوغسطين) أو موجودات حقيقية في العقول المفارقة .

وبذلك يكون وجودها سابقاً على وجود وعي الانسان جاءت من أعلى وليس من «صور» الاشياء الخارجية بعد أن جردها الذهن من المادة ، وان دور الصور المجردة يقتصر على اعداد العقل لقبول الماهيات القادمة اليه من أعلى ...

فكرة الوجود في الفكر الحديث :

وحين تجاوز العصور الوسطى الى الفكر الحديث يختلف الموقف من فكرة الوجود تماماً ، بل ربما انقلب رأساً على عقب انقلاباً يصل الى حد انكار امكان قيام الانطولوجيا كعلم ، حيث اعطى «ديكارت» «الافكار» الاولوية على الوجود ، بعد أن كان الوجود طوال العصور القديسة والوسطى يحتل المكان الاول باعتباره أول المعاني لا يسبقه شيء في الذهن ، واعم المعاني لا يعلو جنس بحيث يمكن أن يعرف به ، ولم يكن الوجود موضوعاً للارتياح فهو موجود وجوداً موضوعياً مستقلاً عن وعي الناس في حين كانت الوجودات الاخرى كوجود النفس أو وجود الله تحتاج الى الكثير من البراهين الفلسفية . ففي النصف الاول من القرن السابع عشر ، شبه «ديكارت» العلوم بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الطبيعات وفروعها العلوم الاخرى ، ولكننا لا نجد أرضاً لتلك الجذور تستد فيها فقد اختفى الوجود أو انه لم يكن موجوداً أصلاً عند ديكارت الذي افترض وجود شيطان مأكبر هو الذي يوهمه بوجود العالم الخارجي وكان الوعي بالأنا المتفكرة هو الوعي بالوجود الاول المباشر «أنا أفكر إذن أنا موجود» .

فاحتل التفكير مكان الاولوية بالنسبة للوجود وتراجع الوجود عن مكان الصدارة فلم يعد أكثر الامور واقعية ، وبينما كان وجود النفس - حتى ديكارت - موضع تساؤل وكان تأكيد وجودها يحتاج الى براهين كثيرة ، أصبحت عند ديكارت كأنية مفكرة هي الوجود الفعلي وأصبح العالم الخارجي المحسوس بحاجة الى براهين متتوية ومتعددة كوجود الله والصدق الإلهي والأفكار الفطرية ونظرية الخلق المستمر وفي نهاية هذه الطرق المتتوية لا نلتقي بالوجود الموضوعي بل بأشكال هندسية وحركات ، وأصبح الوجود تالياً للوعي وتابعا للمعرفة مما يجعلنا نتفتح على وجودنا الباطني مباشرة كروح أو كنفس مستقلة عن البدن ، كما تتفتح على الموجودات الأخرى بما لدينا من أفكار فطرية وهكذا حلّ الموقف المثالي محل الموقف الواقعي السابق .

وانطلاقاً من «أنا أفكر إذن أنا موجود» يتخذ ديكارت من شكه علامة نقصه فيقول إنه لو لا وجود فكرة «الكامل» لديه بالفطرة لما أدرك أنه ناقص ، وحيث أن تصور الكامل يتضمن كل الكمالات ومنها وجود الإله بصفته كاملاً ، فلا بد أن الكامل موجود . وهذا هو البرهان الوجودي لديكارت . ومن وجود الله يستمد ضمان الصدق للأفكار الفطرية التي أودعها فينا أي ضمان انها تقابل أشياء خارجية . ومن الله ينزل ديكارت الى العالم ليقول إن تصورات واضحة ومتميزة كالامتداد والحركة تشهد بوجود ما يقابلها في العالم الخارجي . أما الأفكار الغامضة كالألوان والطعوم والروائح ... التي ننسبها عادة الى العالم الخارجي فما هي الا أطوال واحساسات قائمة في الجسم ولا تدل على وجود في الخارج .

أما «كانط» فينظر الى الرياضيات والطبيعات (وهما أوثق العلوم) على أنهما يشكلان الواقعة الاولى ، والشروط التي تكونت بموجبها هاتان المعرفتان هي التي تحدد معنى الوجود عند كانط . وإذا شئنا أن نبحث عن وجهة نظر كانط في الوجود كما تحددها تلك المعرفة العلمية اليقينية فانا نجدها ، ولو جزئياً ، في نقده للبرهان الوجودي على وجود الله بل في كل صورة ، ولكن كيف ؟ يرى كانط أن «الوجود» لا يسكن أن يكون «محسولاً» لاي موضوع لانه

شيء مختلف عن صفات الموضوع التي تشكل ماهيته أو فكرته ويبين انه إذا كان إنكار المحمول يؤدي حقا الى تناقض القضية ، فان انكار القضية برمتها لا يؤدي الى أي تناقض لان هذه القضية تقصد وجودا آخر غير الوجود الواقعي المطلوب . وتحليل الفكرة التي تجمع كل الكسالات وبضمنها الوجود لا يأتينا بوجود خارجي واقعي زائد على الفكرة ومختلف عنها . فنحن لم نخرج عن دائرة الفكر أو الماهية الذهنية للكمال ، أي انه لا يغير شيئا من كونها مجرد فكرة في الذهن ، جرى تحليلها الى مكوناتها الفكرية التي منها فكرة الوجود . وقد كانت قبل التحليل مجلة أو متضمنة في الكمال . وان تحليل الفكرة الذي قادنا الى تمييز فكرة الوجود فيها لا يجعل من الوجود واقعا عيانا وبالتالي تكون القضية كلها باطلة لانها لم تثبت وجود موجود وجودا واقعا لان الوجود العياني ليس محمولا أو ليس صفة من صفات الاشياء بل هو زائد على الماهية الذهنية يضاف اليها من الخارج ، وفقا للتجربة ، ومثل هذه القضية التي يضيف فيها المحمول شيئا جديدا الى الموضوع لم يكن موجودا فيه من قبل ، كما في القضية التحليلية السابقة . صحيح أنه لا فرق من حيث الماهية أو الفكرة بين «تصوري لئمة مارك في ذهني وئمة مارك في محفظتي» ، ولكن الفرق هو أن الاولى غير موجودة والثانية موجودة فعلا . إننا نقول عن شيء إنه موجود اذا كان موضوعا يعرف أي يدخل في نطاق المعرفة الممكنة للانسان (التي تكون المعرفة العلمية نموذجها حيث يتضافر فيها الحس والعقل) وليس بتحليل تصوره العقلي كما في البرهان الوجودي . على أن موضوعات المعرفة الممكنة لا تكون أشياء معطاة بحذايرها من العالم الخارجي على طريقة الواقعية أو التجريبية ، انما هي تأليفات أو أحكام تركيبيية يكونها العقل من «مادة» و «صورة» والمادة كينيات حسية قائمة فينا ليست خارجية لانها طريقة حواسنا في التأثر بالعالم الخارجي وبهذه الطريقة تميز احساساتنا بكونها قائمة في «مكان» و «زمان» وهما صفة احساساتنا بالمعطيات الحسية (الموضوعات الميتافيزيقية خارج الزمان والمكان) والصورة هي التنظيم العقلي للكينيات يصنع منها العقل «موضوعات تعرف» لديه . والعقل عند كانط مجموعة من القوانين تقوم المعرفة ضمن اطارها

يسمىها : «أفعال العقل» أو صورة قوانينه . أي ان العقل ليس صفحة بيضاء خالية .

وهكذا يقلب كانط عملية المعرفة من تأثرنا بالاشياء الى تأثيرنا فيها فنحن — كما يقول كانط — نقوم في المعرفة العملية بصياغة معرفتنا طبقاً لقوانين فكرنا وفروضنا العملية ولا نتلقى معارفنا من الخارج كما هي .

الموجود — عند كانط — هو الموجود كظاهرة ، والظاهرة ثرة أفعال العقل التي يفهم بها معطيات التجربة الحسية أي انها ليست مستقلة عن معرفتنا ، وهكذا يكون كانط قد قضى تساماً على مفهوم الوجود الذي كان : عند أفلاطون . مثلاً وأشباحاً ، وعند أرسطو ، جواهر وأعراضا وعند ابن سينا ، واجباً وممكناً وعند ديكارت ، كاملاً وغير كامل ، وأصبح الموجود هو الظواهر المتضمنة في معرفتنا ولانها كذلك (أي لانها داخلية في اطار معرفتنا) فهي غير كاملة ، أما الجوهر (العالم أو النفس أو الكامل) فهو موجود في ذاته منفصلاً عن معرفتنا وليس من طريق الى معرفته فوجوده عقيم بالنسبة اليها .

أما «هيجل» فإنه لم يفصل بين العقل والواقع ، بين الجوهر والظاهرة . بين الله والعالم ، بين الوعي والوجود ، فليس عنده غير أمر واحد هو الفكرة أو الوجود . يقول : لا شيء أضعف مضوناً من الفكرة الا العالم الحسي فإذا فكرنا في الوجود منفصلاً عن الصفات نرى اقناً تفكر في «لا شيء» في وجود خالص هو التجرد الخالص وهو بالتالي «الشيء المطلق» أو العدم . وقد اتهم كانط بأنه لم يدرك ما للبرهان الانطولوجي من أهمية . فهو سند كل الفلسفات العقلية وبالطبع هو سند فلسفة هيجل بصفتها فلسفة انتشار للبرهان الوجودي خلال الزمن . فالالوهة طوال مجرى التاريخ تتحدى ذاتها بعارضه ذاتها لاثبات ذاتها حتى تنتهي الى ذاتها الكاملة والتاريخ نوع من تولد الكامل والاتحاد الكامل بالواقع والكامل لا يكون منذ البداية كاملاً بل في نهاية مجرى التاريخ .

يذهب الانتشار الجدلي على أساس النفي من الوجود الى العدم ثم الى اتحاد الوجود والعدم في حد ثالث هو الصيرورة ومنها الى ما ينفيها ثم الى ما

يؤلف بينها وبين نفيها في حد آخر ولكنه أعلى وهكذا يمضي الجدل بالنفي والتأليف حتى يصل الى الوجود لذاته أو من أجل ذاته وهو الفكرة أو الروح المطلق الكامل في تصورية مطلقة تجعل كل شيء غير المطلق من أفراد وجماعات ودول وحضارات لا وجود لها الا بالنسبة اليه .

أما «الوجودية» فإنها تنكر هذه التصورية المطلقة ، تنكر هذا الكل المطلق الذي لا مكان فيه للفرد ، فالوجودي انما يهتم بوجوده هو بالدرجة الاولى .
تزعّم الوجودية أن للوجود الانساني خاصيته التي لا يمكن الوصول اليها بالعقل أو بالتصورات والماهيات العقلية التي تحجب عنا وجودنا في خصوصيته تلك . وان السبيل الوحيد السى هذا الوجود هو التجربة التي تجعلنا حاضرين فيه ، ان وجودنا يتكشف لنا في التجربة مباشرة ، والاقتراب من الوجود انسا يكون بالمشاعر والعواطف والوجدان . وبخاصة تلك المشاعر المؤلمة التبعة .
فـ «الالم يقدم لنا عن الوجود ايحاءه الوحيد ، وحضوره الوحيد الذي لا ينكر» (لايقل) وهكذا تحتل المشاعر مكانة مبتاهيريقية واضحة في الوجودية وتصبح عبارة «أنا أشعر إذن أنا موجود» أكثر تعبيراً — بما لا يقاس — من عبارة ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود» عن الخصوصية الأصلية للذات الفردية ، فمن القلق تبدأ الفلسفة — على حد تعبير لايقل — من الوقائع المؤلمة يتجلى الوجود الانساني — وخاصة عند الفلاسفة الوجوديين المعاصرين اتباع هوسرل الذين اتخذوا التينومينولوجيا منهجاً للفلسفة وكان «هوسرل» يحاول وضع كل معارفنا وأحكامنا بين قوسين أي يحاول تعليقها بهدف الوصول الى «الماهيات» الخالصة . الى فلسفة «ماهوية» يقينية ، ولا يختلف هايدغر وباسبرز وسارتر وكامي وسواهم من الوجوديين عن هوسرل مؤسس المنهج ، في أمر تطبيق المنهج التينومينولوجي ، ولكن تطبيق المنهج — عند هؤلاء — كان بقصد «تعليق الماهيات» واستبعادها بقصد الوصول الى «الحس بالوجود الشخصي»
ولكن الوجودية إذ تلج الوجود في المشاعر المؤلمة ، لا تكون صحيحة باطلاقها لان من طبيعة الوجود الانساني أن يتصف بأوصاف متناقضة ، بعضها لا يتصل بالالم من قريب أو بعيد ، وقد لا يتضمن بالمشاعر إطلاقاً .

فهو عند كير كجارد : يتجلى في الخطيئة ، ولكنه أيضاً يتجلى في التجاوز
أو المفارقة باتجاه الله بواسطة الحياة الدينية •

وهو عند «هايدغر» يتجلى في القلق والهيم والخوف من الموت ، ولكنه
أيضاً مشروع لانسان المستقبل •

وعند «ياسبرز» يتجلى في المواقف القصوى ، ولكنه أيضاً اتصال ووعي
بالتاريخ وبالانسانية •

وعند «سارتر» يتجلى في الملل والغثيان واللامعقول ، ولكنه أيضاً حرية
واختيار عند كل الناس •

وعند «لاثيل» يتجلى في الابتهاج وعند «برديايف» يتجلى في الحرية
والخلق والابداع •

والحق ان الوجود يتجلى في كل ما ذكر على الرغم من كونه متناقضاً لان
الوجود هو في كل تلك النقااض وغيرها أيضاً ، في آن معا •

أما عند سارتر : فيمكن التوقف عند نوعين من الوجود في كتابه «الوجود
والعدم» هما : ١- «الموجود في ذاته» أي الموجود الحقيقي أو العالم وهو
موجود «معتم لنفسه (لا وجدان له) لانه متلى بذاته ... متكلم» •

٢- «الموجود لذاته» وهو الوعي أو الوجود كوعي أو شعور أو وجدان
وهو ما يميز الانسان وحده ، وهو انحطاط للوجود في ذاته ، انه موجود
ينطوي على ازدواج لانه حين يريد أن يعي وجوده لا بد له أن ينخلع عن هذا
الوجود ليكون بازائه ، على مسافة منه ، وهذه المسافة (الكاذبة) الموجودة
في كيانه هي «العدم» وبهذا يبطل الوجود في ذاته أي يبطل الوجود الحقيقي •
ثم ان الانسان - من جهة أخرى - من حيث هو وعي ، دائم التخطيط لمشروعات
لكي يوجد على غير ما هو عليه الآن في محاولة منه لتحقيق مشروعاته في عالم
«الموجود في ذاته» ، وهذا ادعاء متناقض لانه حين يتحقق مشروعه أي حين
يصل درجة الوجود في ذاته ، حين ينتهي ، يفلت من اسر عالم الموجود في
ذاته ، لان الوعي يرغب دائماً في أن يصير شيئاً «في ذاته» على الرغم من بقائه
وعياً ، وهذا مستحيل ، فقد حكم على الانسان أن لا يريد الوجود الذي له ،

دون أن يصل الى ما يريده أي الى الوجود الذي ليس له • والنتيجة هي أن الوعي لا يكون وجوداً لانه ينتج أصلاً عن ثغرة أو تخلخل أو انشقاق في الوجود في ذاته ، انه يدخل فيه العدم وقد شبه سارتر الوجود لذاته أو الوعي بدودة الثمرة وبفجوة أو ثقب في الوجود في ذاته •

اتنا - مع سارتر - نكتشف الوجود بطريق الفكرة ، مثل فكرة الالامعقول التي يمكن أن تعرف بالوجود • فنحن حين نريد تفسير موجود ما نصطدم بالالامعقول وهو الالامعقول عقلياً ، فنحن لا نقول مثلاً إن الدائرة «لا معقولة» لأنها تفسر وتعلل تماماً باستدارة مستقيم حول إحدى نهايته ، إلا انها غير موجودة ، ولكن - يقول سارتر - «عندما أخذت جذراً عددياً ، وجدته بعكس الدائرة موجوداً الى درجة انني لا استطيع تفسيره وتعلله ، انه كان صامداً معتماً ، بدون اسم • انه استأثر بتفكيري ، بتحديق عيني فيه ، انه كان يردني دائماً الى وجودي ••»

ويجب أن نذكر ان الوجوديين لا يحشون عن الوجود في نطاق الذات وحسب • بل في الوجود مع الآخر ، فالإنسان - كما يقولون - ليس موجوداً فقط بل هو موجود هنا والآن ، يعني انه موجود في العالم مع الآخرين وفي الزمن يقول سارتر : «الوعي هو الموجود في داخل وجوده سؤال عن وجوده من حيث أن وجوده يتضمن وجوداً غيره» ويقول : انني عندما أنسب الى نفسي وجوداً موضوعياً فاني افترض وجود الآخر بصورة ضمنية حتى إذا غاب عني الآخر . فإنه يكون حاضراً معي باعتبار انه هو الذي به أسير موضوعاً وهكذا يشكل الوصف الظاهراتي فلسفة انطولوجية جديدة - عند الوجوديين - لها موضوع واحد هو الوجود الانساني ومقولات متعددة ، كاليأس والقلق والخنين والالامعقول •• الخ

الوجود والعدم :

وبعد : لا بد أن الوجود يستدعي قرينه المكمل لفهمه في الفلسفة أي الالوجود أو العدم • فبئس العدم شيئاً ؟ واذا كان يعني شيئاً ألا يجب معرفته ؟

وإذا أمكن معرفته ألا يعني انه موجود؟ بل ربما كان أكثر وجوداً من الوجود نفسه . وإذا ألقينا نظرة سريعة على تاريخ الفلسفة نجد عدة آراء منها :
= الرأي الذي يرى أن لا وجود للعدم ولا معنى له .

١ - الوجود كتلة مصّصة متصلة لا فراغ فيها على الاطلاع ، كاملة ، غير متحركة ، لا مكان فيها للعدم ولا يستطيع عقلنا أن يتصوره (بارمنيدس) وهنا يكون العدم خلواً من أي معنى .

٢ - ليس في العالم الخارجي أي فراغ يشير الى العدم فكله امتداد هندسي واحد (ديكارت) .

٣ - الوجود الممتلئ ليس ساكناً وانما هو حياة وديمومة وملء وتغير متصل وتطور خلاق ، لا فجوة فيه ولا ثغرة وبالتالي لا مكان فيه للعدم ، فالعدم مجرد فكرة زائفة تنتجها عقولنا ، جاءتنا من تفكيرنا في العالم ككل ثم الغائه بواسطة النفي ، أي أن فكرة العدم ، هي فكرة العالم وقد اضيف اليها النفي بواسطة العقل ، وبالتالي يكون في العدم أكثر مما في العالم . والحكم المنفي لا يعبر عن عدم حقيقي وانما هو حكم يتلو حكماً ايجابياً لا نراه ، انه حكم على حكم فلو قلت إن هذه الوردة ليست حمراء مثلاً فأنني لا أعبر عن عدم واقعي ولكنني أرد على حكم سابق ايجابي مضمّر يقول ان هذه الوردة حمراء (برغسون)

= الرأي الذي يرى أن العدم شيء ، ويجب تحديد هذا الشيء ، وقد استخلص بعض أصحاب هذا الرأي أن فكرة العدم هي من مستلزمات الوجود وفكرة الوجود هي التي أثارت فكرة العدم بمعنى الخلاء والفراغ وقد بدأت مع القائلين بتقسيم الواحد الذي قال به بارمنيدس الى كثرة لا متناهية ، يفصل بينها فراغ هو العدم . ثم أصبح العدم عند أفلاطون يعني الآخر لان كل حكم يشتمل على حد معين من الوجود وعلى ما لا نهاية له من الوجود ، فعندما نقول «أبيض» و «لا أبيض» وهما متناقضان فإننا لا ننس التناقضات الاخرى الموجودة خارج مجال الالوان ولا نفكر في العوالم الاخرى الكثيرة . ثم ان بين أبيض ولا أبيض يوجد فراغ كبير تشغله امكانات أخرى كثيرة لا تحصى مما لا علاقة له بالابيض واللاابيض هي ما يطلق

عليه اسم «الآخر» وهذا الآخر موجود طبعاً ، ومعنى ذلك ان العدم أو اللاوجود هو الآخر الموجود وبالتالي يكون العدم وجوداً . وفي حين يؤكد «أرسطو» أن الآخر موجود بالفعل فإنه ينفي عنه صفة العدم ، ويقول ان «العدم» هو درجة من درجات الوجود . فإذا كانت الوجودات تنقسم الى «وجود بالقوة» و «وجود بالفعل» فإن ذلك الموجود بالقوة هو العدم كتقولك ان الخشب الذي يصنع من القلم هو قلم بالقوة ، وقد اعطى أرسطو لهذا الموجود بالقوة ، الموجود في حيز الامكان قبل التحقق الفعلي السابق على الوجود الفعلي ، اعطاء أهمية كبيرة ، فلولاها لما أمكن التحرك نحو الوجود بالفعل ، وجعل الهيولى الاولى لكل المسكنات جوهرأ وعليه يكون «الجوهر» المسكن أو الموجود بالقوة هو العدم .

أما «هيجل» الذي يقول : إذا تأملنا فكرة الوجود خالصة من أي شيء فسنرى اننا نتأمل فكرة العدم ، ولما كان هيجل لا يفرق بين الواقع والفكر اللذين يضطرعان في الفكر كما في الواقع فمن السهل أن يختفي الواقع وان يقوم العدم بديلا عنه . الوجود ينفي ذاته لكي يقيم عدماً ، وعليه ، فان النفي ليس وجوداً وحسب ، انما هو قوة محركة خلاقة تسمح للوجود بالحركة التي تقيم ما يناظر الوجود وهو العدم كخطوة أولى في الجدل ، أما في الخطوة الثانية فيتم ائتلاف النقيضين المتصارعين (الوجود والعدم) في وحدة أعلى هي «الضرورة» ... وهكذا يكون العدم في كيان الوجود ، انه يعني التغير والحركة بدافع النفي ... والى هنا يكون معنى العدم قد تردد بين : الفراغ ، الآخر ، القوة ، التغير ... وبقي أن نقول إن بعض الفلاسفة قد جعلوا من العدم نداءً للوجود أو لنقل إنه أكثر وجوداً من الوجود نفسه وأعلى من الالوهة (ايكهارت) هو «الآب» أو «الاساس» أو هو القاع المظلم الذي لا مدى لعتمه ، أو «العدم الإلهي» (برديايف) فمن العدم الالهي ولد الله الخالق الذي خلق العالم فيما بعد في المرحلة الثانية ، والله لم يخلق الحرية لان أصلها يضرب في ذلك العدم منذ الازل والله لا يحدد الحرية لانها جزء من العدم الذي خلق منه العالم والتعارض بين الله الخالق وبين الحرية جاء فيما بعد ، والغيب الاول

للعدم الالهي فوق هذا التعارض ، لان الله والحرية قد ظهرا معاً ، سوياً من ذلك «الاساس» والله - لذلك - ليس مسؤولاً عن الحرية التي تقود الى الشر ، اللاوجود قبل الوجود والله لا قدرة له على اللاوجود ، على الحرية غير المخلوقة ، انه قادر على العالم المخلوق فقط ، ... وان اسطورة سقوط الانسان تحكي عدم قدرة الخالق على تجنب الشر الناجم عن الحرية التي لم يخلقها هو... ويبدو أن برديايف الوجودي المؤمن قد أراد أن يرىء الله من خلق الشر المرتبط - عنده - بالحرية ، فجعل الحرية مستقلة عن خلق الله ونسبها الى اللاوجود بصفته إلهاً أعلى .

وسواء أكان الفيلسوف مفكراً للعدم أم مقراً بوجوده ، فإن العدم يظل مرتبطاً (عند أغلبهم) بفكرة النفي الموجودة في العقل بصفتها وظيفية منطقية وفي حال تبدد فكرة العدم تقلل في صميمها مستقلة عن النفي .

الفصل الثاني

نظرية المعرفة

- مذهب الشك •
- مذهب الاعتقاد •
- المذهب العقلي •
- المذهب التجريبي •
- النزعة التصويرية •
- البراغماتية •
- المذهب الحدسي •
- الماهوية والظاهرية •
- مفهوم المعرفة في الماركسية اللينينية •
- الوجودية ونظرية المعرفة •
- الوضعية المنطقية •

نظرية المعرفة

امكان المعرفة

مذهب الشك :

حين تثار مشكلة امكان المعرفة أو عدم امكانها ، يحتل مبحث الشك المرتبة الاولى عند الباحثين في هذا الموضوع ويتقدم المباحث الاعتقادية وإذا كان الاصل في الشك هو البحث أو الاستقصاء الذي لا يصل الى رأي ولا يقترن بحكم ، فإن الشك لا يكون الا بعد الاعتقاد ، ولما كان الشكاك يعلقون كل أحكامهم فقد أصبح اللفظ دلالة على عدم المعرفة ، ولكن يبقى مذهب الشك مذهباً في المعرفة بصفته منكراً للمعرفة . وإن كان تاريخ الفلسفة في الواقع قد عرف مذاهب تمثل الشك المطلق وهي المذاهب التي لا تثق في الحس ولا في العقل ولا ترجح رأياً على رأي ، فتصل الى حالة «الصمت» أو «السكينة» كهدف خلقي يحقق السعادة التي تعدّ الهدف الرئيس لمذاهب الشك التي تبتعد عن اتخاذ قرار أو إطلاق حكم باعتبار ان ذلك يؤدي الى تعكير صفو السعادة التي ينشدونها (مذهب بيرون ٣٦٥ - ٢٧٥ ق م وتلميذه تيمون ٠٠٠) اتنا نواجه الشك في تعاليم «انسيديم» منذ القرن الاول الميلادي و «سكتوس امبريكوس» في القرن الثاني للميلاد وسواهما ، وكان الشكاك في موقفهم من الحقيقة يستندون الى عشر حجج ، ردّها الفيلسوف الروماني «اغريبا» الى خمس أهمها :

حجة الجهل : تقول هذه الحجة : إن كل الاشياء مترابطة بحيث اتنا نضطر لكي نعرف شيئاً واحداً ان نعرف كل الاشياء ولما كنا عاجزين بالطبع عن معرفة كل الاشياء فمعنى ذلك اتنا لا نعرف شيئاً واحداً منها . ورغم تطرف هذه

الحجة فانها تتكرر في الفكر الانساني بشتى الصور دون أن تنسب الى مذهب الشك فباسكال مثلاً يقول : «لا توجد حقيقة خالصة ولا شيء يمكن أن يكون حقيقياً بهذا المعنى» .

— حجة خداع الحواس والعقل : يشكر الشكاك على أساس هذه الحجة وجود أية علامة تميز الحقيقة من الخطأ ويوردون الكثير من الامثلة على خداع البصر وعلى ما نراه في الحلم وفي اليقظة ، وعلى ما يقوله المجانين وهم يعتقدون بسلامة أقوالهم وبأن غيرهم من الناس هم الحمقى ، ليتساءلوا بعد ذلك قائلين : أين الحقيقة وما يدريني انني لست أنا المجنون . ومن حججهم الغريبة ما يسمى برهان الرجل الكذاب ، ذلك الرجل الكريسي الذي يقول : ان كل الكريتين كذابون . وهل يكذب هذا الرجل أم يصدق ؟ فان كان صادقاً فهو كذاب لانه أيضاً كريتي وإن كان كاذباً فهو صادق لانه يقرر حقيقة كذب كل الكريتين .. وقد تكررت حجج خداع الحواس والاحلام كثيراً في آثار الغزالي وديكارت وإن لم يعد أحد يحتاج بها الآن بعد أن تناولها علم النفس بالدراسة ، أما الفارق بين الحلم واليقظة فهو معروف ولا مجال للخلط بينهما لان الصور الحسية في النوم ، وان كانت كالصور الحسية في اليقظة تماماً الا أن الفرق هو أن الأخيرة تعبر عن وقائع خارجية يمكن العودة اليها ومشاركة الآخرين في التحقق منها وهذا هو مصدر حقيقتها أما حجة الكذاب فهي مشكلة كامنة في كلمة «كل» واختلاف مدلولها في كل استعمال وهذا ما أثبتته المنطق الرياضي المعاصر في نظرية الاعداد اللامتناهية حين قيل ان أول عدد منها هو عدد «كل» الاعداد التي نعرفها ، فإذا كان واحداً منها — بصفته عنداً — فكيف يشمل ذاته؟ واذا لم يكن واحداً منها فكيف لا يكون عنداً ولا يشمل ذاته؟

— حجة تناقض الناس واختلافهم : فقد قال الشكاك ان الاختلاف والتناقض في آراء الناس دليل على عدم امكان الوصول الى الحقيقة . وهي أيضاً حجة تتردد كثيراً في الفكر البشري دون أن تنسب الى مذاهب الشك ، فقد قيل قديماً «لا شيء مما يوصف بأنه عادل أو بأنه غير عادل ، لا تتغير صفته بتغير الجو ...» و «ما هو حقيقي في الجانب الايمن من النهر هو عكس ذلك في

الايسر» و «حقائق ما فوق البرانس أباطيل فيما دونها» • وإذا كان العلم يفترض اتفاقاً في العقول حول نتائج بصفته معرفة موضوعية ، فإن الميتافيزيقا لا تحقق شرط المعرفة العلمية أي لا تحقق شرط الاتفاق الذي يعد نوعاً من التناقض وعلى الرغم من أننا أعطينا مسألة عدم الاتفاق في الفلسفة أهمية خاصة فقد نظر بعض الفلاسفة الى المسألة على انها كارثة الفلسفة •

— حجة استحالة البرهان : وتقول هذه الحجة (كما يلخصها اغريبا) : كل برهان يستند اما الى مقدمات مبرهنة وإما الى مقدمات غير مبرهنة ، فإن كانت مبرهنة يجب بيان برهانها ثم بيان برهان برهانها وهكذا الى ما لا نهاية ، فيستحيل البرهان • وإذا كانت غير مبرهنة فأت لم تبرهن شيئاً فالبرهان إذن باطل ، وتسمى هذه الحجة ، مغالطة التسلسل ، وهي حجة جرى ابطالها منذ اقليدس حيث أمكن الحد من التراجع الى ما لا نهاية في البراهين ، باتخاذ تعريفات ومسلمات يتم البرهان ابتداء منها وقد اتخذ الشك وسيلة للحط من قيمة العقل أمام العقيدة الدينية •

إن الشك يتعارض مع طبيعة الانسان وتزوجه الى العمل أما بالنسبة للشكاك فيمكن القول طالما أنهم يصدقون بقيمة الحجج العقلية التي يدلون بها ، فهم إذن اعتقاديون بصورة ما أي انهم لا يلتزمون الشك بصورة دائمة ، بل ربما كان الجانب الاعتقادي أوضح ، فالشك إذن يقين ، ذلك هو مذهب الشك الذي ينكر امكان المعرفة الحقيقية •

أما مذهب الشك الذي ينكر امكان معرفة بعض الحقائق دون غيرها فهو مذهب «اللاأدرية» ويتصل هذا المذهب بما عرفه تاريخ الفلسفة تحت اسم «ما لا تمكن معرفته» أو «اللامعروف» وهو الله ومن هنا ارتبطت اللاأدرية في المعرفة بفكرة الالوهة ، ثم بعدم امكان قيام الميتافيزيقا بشكل عام • يقول اللاأدريون إن أفضل طريقة لمعرفة الله هي تعريفه بطريقة «لامعرفية» أي بالاتحاد به اتحاداً يتجاوز حدود العقل ... كما يقولون : إن الفكر يصل الى الالوهة ولكنه لا يعرفها • فماهية الالوهة تتجاوز قدرتنا على الفهم ، أما ما يسمى عادة «باللاهوت السلبي» فهو الذي ينكر اتباعه أية معرفة ايجابية عن

الله تعرفنا ما هو ، وكل ما لدينا هو معرفة تقول لنا ما ليس هو أي معرفة سلبية ولهذا المذهب أنصار بارزون يسمون متكلمي المسلمين يقولون «بصفات السلوب» والتزنيه الى درجة القول : كل ما خطر في بالك فهو خلاف ذلك .

مذهب الاعتقاد :

إذا كانت مذاهب الشك اللاأدرية لا تؤكد شيئا بالنسبة لسألة إمكان المعرفة ، فإن مذهب اليقين أو الاعتقاد القاطع يطلق على من يؤكد رأيا أو مذهباً ودن اعطاء مبررات عقلية ، وهو موقف اعتقادي (دوغمائي) يتخذ العقل المحض قبل تمحيص مقدرته تمحيصاً نقدياً . ولهذا ، فإن كانظ يعدّ كل الفلسفات غير النقدية فلسفات اعتقادية ويسمي فلسفته باسم المذهب النقدي لأنها تنطلق من فحص القوى العارفة والتبصر بطبيعة استعمال القوى العارفة ، وهكذا تطال «الدغمائية» كل نقص في النقد والتحصيص وتتجلى في الصور التلقائية عند الناس الذين يصدقون بساذجة ويقطعون برأيهم دون تمحيص كما يتجلى في الفلسفات الطبيعية الأولى التي تتصور إمكان تفسير العالم الطبيعي بافتراض الماء أو الهواء أو النار .. أصلاً لهذا العالم ، أما الشكل المذهبي الاعتقادي ، فلم يظهر عملياً إلا بعد ظهور الشك في قيمة تلك التفسيرات الساذجة ، أي أن مذهب الاعتقاد ، كلفسة ، نشأ كرد اعتبار لمعرفة الحقيقة والدفاع عنها في صورة اعتقاد بقدرة العقل المطلقة ، لهذا سمي بالمذهب العقلي أو «العقلانية» انطلاقاً من السقراطيين وانتهاء بالديكارتية ، ويقوم هذا المذهب على أساس وجود قوة ادراكية ، إلى جانب الحس ، هي العقل ، تدرك «ماهيات» الأشياء أو المعقولات (كما تدرك الحقيقة المطلقة) بصفتها نماذج ماثلة للأشياء الموجودة خارج الذهن أو صوراً لها ، وهنا تكون الحقيقة «نسخة» لما في خارج الذهن ، وفيما عدا ذلك فإن تفاصيل المذهب مختلفة من فيلسوف الى آخر ، وقد جعل بروتاغوراس الانسان معيار الحقيقة وجعل غيره الحس علامة الحقيقة وجعل غيرها اللذة علامة الخير وجورجياس قال القوة هي القانون ولهذا كانت رسالة سقراط الذي حارب الفسفايين هي القول

بـ «المعاني» أو «الماهيات» المعقولة كحقائق ثابتة ، وقال أرسطو عن الماهية انها بداية العلم اليقيني وأساسه ، إذ لا علم — عنده — الا بالكليات وهي الماهيات . ومع أفلاطون أصبح المذهب العقلي أكثر وضوحا ، فقد عاش العقل (أو النفس) في رحاب الآلهة وشاهد المعاني أو المثل بل وشاهد مثال المثل ، مثال الخير ، وحين سقط الانسان وعوقب نسي ما شاهده ، وهو الآن يتذكر — في كل مجهود يبذله للمعرفة — تلك الحقائق الثابتة التي لا تتغير ولا طريق لتعكسها الا التذكر ، فالحقيقة إذن — عند أفلاطون — هي «نسخة» لان الذكريات التي نعرض عليها بالمحاورة مطابقة تماما للمثل أي لما هي ذكريات له . والنسبة بين تلك المعرفة العقلية بالمثل أو المعاني والمعرفة الحسية توضحها «اسطورة الكيف» المعروفة فسحاء الكيف الذين يثقون بالاحساسات ، لا يرون الا أشباحا وخيالات يظنون انها حقائق ... وهكذا تنأى النظرة العقلية بالمعرفة الى حدودها القضيوى ، الى مثال المثل .

وأرسطو أيضاً فيلسوف عقلي وان كان أكثر انجيازاً الى الواقعية إذ جعل المثل في الاشياء (غير مفارقة) وسماها «صوراً» هي ماهية الشيء أو نوعه ، فالاشياء تتألف من «مادة وصورة» ويتم اتزاع الصورة من الشيء بالحواس أولاً ثم بتجربتها من المادة الكثيفة التي تبقى في الخارج ثانياً . ليتلقاها بعد ذلك «الحس المشترك» فتصبح أكثر تجريداً ثم تنطبق في المخيلة كصورة عامة يجرد منها العقل المعنى الكلي ، النوع ، الماهية ، كالانسان ، التي تنطبق على كل أفراد النوع . ف «ليس في العقل شيء الا وهو سابق في الحس» ومن فقد حساً ، فقد علماً ، والماهية هي أساس العلم لانها كلية ، ولا علم الا بالكلي .

وتتحقق الماهية في العقل بتميز قوة تشبه المادة (في التعقل) يسميها العقل المنفعل بأن تنطبع بالماهيات وتصير معقولات وقوة أخرى تكون بمثابة العلة الفاعلة التي تحقق الماهيات بالفعل (العقل الفاعل) الذي يبدو واحداً ومشتركا بين الجميع وهو خالد مفارق وغير منفعل ويأتي من الخارج وهنا يبدو أرسطو الذي أنزل ماهيات أفلاطون من عالم المثل الى مجاورة المادة كصور للاشياء يقبل بوجود عقل فعال — وان لم يسمه هكذا — يحقق الماهيات أو المعقولات

في العقل البشري ، مما سمح بتأويل مذهبه تأويلاً أفلاطونياً بل اعطاه لهذا العقل من دور في عملية المعرفة . ونجد مثل هذا التأويل الأفلاطوني لأرسطو بارزاً في فلسفة العصور الوسطى في الغرب وعند بعض الفلاسفة العرب - الاسلاميين .

أما «ابن سينا» الذي يقول بتجريد الماهيات من الحس واستقرارها في المخيلة أو الخيال ، فإنه يعد مرحلة انتزاع الصور من الأشياء والتخلص من المادة الموجودة خارجاً ، يعدها نوعاً من الأعداد للنفس كيما تتقبل فيض الماهيات من العقل النعال واهب الصور ومفيضها ، وهو عقل مفارق - عند ابن سينا - صادر عن الإله ، وكأن الماهيات الكلية لم تصدر أو تستمد من التجربة الحسية . أما القديس أوغسطين ، فقد جعل الماهيات قائمة في الذات الالهية تعرفها النفس وتشاهدها بنور يشرق من الله ، في حين رفض القديس توما الاكويني العقل المفارق كما رفض الاشراق الالهي بصفتها أصلاً للماهيات مفترضاً أن الماهيات قد تولدت بالتجريد من المحسوسات وحسب .

وقد استمر الاهتمام بمسائل الماهيات أو الافكار في الفلسفة الحديثة وظل العقل طريق الوصول الى الحقائق أي استمرت الايمانية (الدغمائية) الى أن جاء كانط وتصدى لنقدها باعتبارها غير نقدية .

ولكن يجب أن نشير الى أن المذهب الاعتقادي في مسألة امكان المعرفة أو عدم امكانها قد تحول قبل ديكارت إذ أصبحت المسألة المطروحة في نظرية المعرفة هي : ما أصل الحقيقة أو ما هو مصدرها ؟ أهى الحواس أم العقل ؟ ثم ما طبيعتها أهى أفكار أم احساسات أم أحكام وان النقاش حول هذه المسألة لم يعد بين الشكاكين والدغمائيين بل أصبح بين العقلين والتجريبيين .

اصل المعرفة وطبيعتها

المنهج العقلي :

يتفق الفلاسفة العقليون بدءاً من ديكارت على أن معرفة الحقيقة عمل عقلي بحث وانها من حيث طبيعتها أفكار وتصورات . ولكنهم بعد ذلك يختلفون فيما

إذا كانت هذه الافكار فطرية في العقل أم هي واردة اليه من مستوى أعلى ؟
بعد أن بطل القول بالمعاني العامة أو الماهيات كتجريدات عقلية ، أصلها الجزئي
المفرد ، وهو ما ورثته الفلسفة المدرسية عن أرسطو ، فقد رفض «ديكارت»
الفلسفة المدرسية ، وأصبح العالم الحسي لديه معقولا تماما وواضحا كل
الوضوح كالرياضيات والهندسة والميكانيكا وما يتبع ذلك من امتداد وحركة ،
كما انحصرت المعاني أو الافكار في نطاق العقل — بعد أن كانت مفارقة —
وذهب ديكارت الى أن المعاني أو الافكار «فطرية» في النفس ، تولد معها
كاستعدادات يودعها الله فينا وهي واضحة متميزة ، حدسية ، مقبولة دون
برهان إلا أن بعض الافكار ظلت — عنده — «غامضة» أو محدثة ، كالجار
والبارد والطعوم والالوان ... بحيث يمكن أن يتألف منها نوع آخر من
الافكار «المصطنعة» كفكرة حصان مجنح أو ثور برأسين ... لقد تصور ديكارت
المعرفة تصورا عقلانيا على غرار الرياضيات حيث يقول ان تحليل أفكارنا وعلومنا
يقودنا الى الافكار الاولى أو «الطوائف البسيطة» أو «مطلقات» المعرفة ، التي
تشبه الاعداد الاولى أو الحروف الهجائية ، التي نصل بتركيبها الى تأليف كل
العلوم كما يتألف الكلام من الحروف والحساب من الاعداد الاولى وربما
كانت هي المقصودة بالافكار الفطرية التي لم تعط حلا لمسألة أصل الافكار
بقدر ما تعترف بعدم وجود حلٍّ وسواء أكان المقصود بالفطرية كونها سابقة على
التجربة أم كونها مجرد استعدادات أو ذكريات (على طريقة أفلاطون المعرفة
تذكر) فقد وقف منها التجريبيون وعلى رأسهم «لوك» في الطرف المناقض تماما
على ما سنراه فيما بعد . وحتى «المبرانش» الذي كان شديد الإعجاب بديكارت
لم يقبل بأصل فطري للافكار كما لم يقبل بالأصل التجريبي ، فقال — وهو رجل
دين — متأثرا باوغسطين : ان الحقائق الازلية ، الثابتة الضرورية ، لا تليق إلا
بالفعل الالهي وعبر عنها بما يسمى «الرؤية في الله» فهي لا تقوم الا في العقل
الالهي ، ولما كان الله مرتبطا بعقولنا بصفته يشل حضورا أو مشاركة في
فعل المعرفة بتلك الحقائق ، فهو بمثابة المكان الذي توجد فيه تلك الافكار
الازلية ، شأن المكان الهندسي يكون مكانا للأجسام ، ولهذا ترى عقولنا في

الله معاني الاشياء وحقائقها ، نقية خالصة المعقولة ، أي أن الرؤية في الله تشمل على الافكار الازلية الضرورية التي تمثل الاشياء ، وليس الاشياء نفسها أما الاشياء ، المفردة ، الجزئية فإننا نعرفها بما يقابلها عندنا من تغيرات واتصالات حسية .

أما «لاينتز» فقد رفض الافكار الواضحة المتميزة (ديكارت) كما رفض الماهيات الازلية التي يراها العقل في الله (مالبرانش) بل رفض أن تكون المعرفة متشعبة في أفكار ، لأنها لا تثبت شيئاً ولا تنفي ولا تقول إنها صادقة أو كاذبة ، إنما المعرفة تبدأ وتنتهي بـ «القضايا» فالقضايا هي التي يقال عنها إنها صادقة أو كاذبة ، وهكذا تحل القضايا محل الافكار ، فحين نتكلم عن المعرفة يكون الكلام عن القضايا ، ونقول إن القضية صادقة أو حقيقية بتداعي الاحساسات المثلة للموضوع والحصول وتكرارها ، ويقول لاينتز إن التداعيات هي اقترانات عارضة اتفاقية ، أما المعرفة الحقة فهي أكثر من ذلك الاقتران ، إنها «صلة ضرورية» بين حديتي القضية استناداً الى منطق تتلاشى أمامه تلك التداعيات ، منطق مبدأ «عدم التناقض» الذي يفرق بين الحق والباطل ، بين قول نعم وقول لا ، كما يتضمن هذا المنطق مبدأ «الذاتية أو الهوية» ، سبب تضمن محمول القضية في معنى الموضوع . إن «القضايا الذاتية» هي وحدها الحقيقية ، فإذا علمنا ان المحمول لا يتناقض مع الموضوع بل يمكن أن يكون - بصورة ما - جزءاً من الموضوع ، فإن المحمول يكون ذاتياً للموضوع وفق الضرورة المنطقية وتكون القضية صادقة ، وبمتابعة برهان قضايا العلوم على أنها ذاتية وردها الى عناصرها البسيطة ، نجد أنفسنا - كما يقول لاينتز - في النهاية أمام مجموعة من «الطبائع البسيطة» أو من «مطلقات المعرفة» كما عبر عن ذلك ديكارت .

ويتم البرهان - عند لاينتز - بالتعويض عن كل حد من حدي القضية بالتعريف المناسب له ثم اثبات ان القضية الناتجة (عن التعويض بالتعريف) هي قضية ذاتية .

إن هذه العقلانية المنطقية التي رأت في المنطق الصوري أو في مبدئي الذاتية

وعدم التناقض أساساً لمعرفة الحقيقة ، تجاهلت كل القضايا التي لا يتضمن موضوعها محموله ، لاننا مهملنا الموضوع فإننا لن نعثر فيه على محمول له .
وما يجدر ذكره أن لا يبنتر الذي كان يفكر في ما يسمى «علم العلوم» أو
أعم العلوم قد عمل على تطبيق أفكاره ، فاخترع لأول مرة آلة حاسبة ، وأسس
«جبر المنطق» الذي أصبح أساس المنطق الرياضي المعاصر «لوجستيكا» .

المذهب التجريبي :

رفض التجريبيون صور العقلانية المتعددة ابتداء من «جون لوك» وخلفائه
وإن كانت التجريبية كذهب قد ظهرت عند الايتورين ، يقول لوك : إن
النفس في بداية الحياة تكون كالصفحة البيضاء لم ينقش عليها شيء ، وإن
الافكار التي تحصل لدى النفس فيما بعد ، تأتيها من «الافكار البسيطة» أي
من الحواس الظاهرة أو من «التأمل» بمعنى ادراك النفس لحوالها الباطنية ،
وهذه هي الطريقة المباشرة ، وأما الطريقة غير المباشرة ، فهي تأليف الافكار
البسيطة في «أفكار مركبة»

فالحواس تثقل لنا مباشرة كصفات الاشياء الخارجية ، التي تكون :
إما أولية ، كالامتداد والمقاومة والشكل والحركة ، وهي موجودات فعلية
في الاشياء ، وإما كصفات ثانوية ، كالألوان والطعوم والروائح ، وهي غير
موجودة في الاشياء ولكنها توقف على تركيب أجسامنا . أما الافكار التأملية
فهي التي تمدنا بأفكار بسيطة عن قوانا الباطنية مثل فكرة الانتباه والتذكر
والحكم والاستدلال والارادة وغير ذلك ، ومن الافكار البسيطة ، بنوعها ،
تألف الافكار المركبة كلها التي تهيئ بدورها على المعرفة الانسانية مثل فكرة
الجوهر وفكرة العلية والغائية ...

وقد لعبت فكرة الجوهر دورا كبيرا في الفكر الفلسفي ، ولكن كيف تكونت هذه
الفكرة في أذهاننا طالما أنه لا يوجد جوهر مغاير للكيفيات الحسية ؟ يقول
جون لوك في مثال القصدير مثلا : إن احساسات الثقل والليونة النسبية
واللون الرمادي وما الى ذلك ما نسميه القصدير ، لا يوجد تحتها جوهر
للقصدير ، فهذه الكيفيات الحسية هي التي يظهر بها القصدير ونحن نكوّن منها

جوهر التصدير ، كما نعرف بالتأمل ، أفكارنا وعواطفنا وارادتنا ونكون منها فكرة الجوهر الروحي . في حين تأتي أفكار العلاقات مثل فكرة الكم وفكرة الطول وفكرة الابوة والنبوة و... من مقارنة شخص بآخر وعلاقة العلية مثلا تأتينا من الاحساس بتتابع منتظم بين ظاهرتين ، كأن نرى الشمع يذوب عند درجة حرارة معينة فتتكون لدينا علاقة سببية أو علية بين الحرارة والذوبان ، ومن أفكار العلاقات استنتج بعض الباحثين أن لوك قد تجاوز حدود المذهب التجريبي حيث أعطى للعقل أو للفهم دورا هاما بتكوينه أفكار العلاقات بالاعتماد على مبدأ العلة الكافية ، إذ كيف تحدث تغيرات دون شيء يتغير إن ذلك أمر غير معقول المهم أن هذه التفسيرات اللاتجريبية هي التي دعت ديشيد هيوم لاعادة النظر في هذه التفسيرات وتأكيدها التجريبية . حقا ان لوك كان تجريبيا ، ولكنه كان قريبا من العقليين إذ حارب الفطرية وفسر فطرية المبادئ العقلية — ان وجلت — بأنها القدرة على تكوينها .

أما التجريبية بمعنى الكلمة فقد استقرت في مذهب ديشيد هيوم الذي قسم الافكار الى حسية وتأملية ، تألف منهما الافكار البسيطة التي تشكل «نسخا» للاحساسات الخارجية والمشاعر الباطنية ، وتكون — لذلك — حقيقية ، أما الافكار المركبة فتتكون من ترابط الافكار تلقائيا وفقا لقوانين التداعي أي التشابه والتجاور والعلية ، وفي عملية المعرفة يقوم الفكر بدور ايجابي في عملية الربط بين الافكار إذ يقوم بالمقارنة بحثا عن التشابه أو التجاور أو العلية ، فاذا وقفنا أمام فكرة ما بحثنا عما يشابهها أو يجاورها في الزمان والمكان ويسمي هيوم وسائل المقارنة هذه بـ «العلاقات الفلسفية» مقابل العلاقات الطبيعية . وتعني التجريبية — عند هيوم — أننا إذا وقفنا على معلول ما فإننا لا نعرف علته الا بناء على تجربة . وكذلك تعني التجريبية عنده ، ان تحليل فكرة المعلول لا تجعلنا نكتشف العلة فيه ، فلا بد من الالتجاء الى التجربة التي تخبرنا ما هي العلة فتركبها أو نضيفها الى معلولها .

فبما أن المعلول مختلف عن العلة فلا يمكن أن يكتشف فيها بالتحليل ولا نستطيع أن نبرهن أن علة معينة تنتج معلولا معينا أو ينتج عنها المعلول نفسه

دائماً ، كما لا توجد بين العلة والمعلول علاقة ضرورية ، فلا علاقة ضرورية بين النار والاحراق أي ان تصور احدى الفكرتين لا يتضمن تصور الفكرة الاخرى، بل ليس هناك تناقض في قبول ان النار لا تحرق . مما يدل على أن العلية ليست أمراً فكرياً وليست العلاقة بين طرفيها ضرورية وإنما يجب الرجوع الى التجربة .

فنحن عندما نضرب كرة البلياردو : نشاهد حركة الكرة الاولى تعقبها حركة الكرة الثانية . أي أن كل ما نشاهده هو التعاقب بين السابق واللاحق ولا نشاهد قوة أو طاقة تنتقل من الاولى الى الثانية وتجعل العلاقة بينها ضرورية ، وعندما تتكرر بالتجربة مثل تلك التعاقبات وتتداعى السوابق واللاحق ، تكون عندئذ عادة في الفكر تجعلنا نتوقع اللاحق عند رؤيتنا السابق ، وهكذا تكون لدينا فكرة العلية ابتداء من التجربة .

وموقف هيوم يتلخص إذن في ان الأشياء في الطبيعة لم تعد مرتبطة ارتباطاً ضرورياً كأسباب ومسببات وإنما أفكارنا فقط هي المرتبطة على ذلك النحو بفضل العادة والعادة يسكن أن تتغير فهي ليست طبيعية حتى ولا منطقية . وبالتالي لا ضرورة في قوانين الطبيعة . وقد جاءت فلسفة كانط النقدية أصلاً لبيان أن قوانين العلم موضوعية ، بمعنى انها كلية وضرورية .

حدود المعرفة وقيمتها

انتقادية كانط :

إذا تساءلنا عن حدود المعرفة الانسانية التي تقف دونها وتساءلنا بالتالي عن قيمة تلك المعرفة ، نجد أن كانط يحدد المعرفة بالظواهر دون الجواهر ، ولكن كيف ؟

نشأ المذهب النقدي عند كانط ، انطلاقاً من وقائع معينة :

- ١ - يقينه بقيمة الرياضيات والطبيعات .
- ٢ - يقينه بقيمة القانون الخلقي النابع من الضير .
- ٣ - نقضه لقضايا الميتافيزيقا التقليدية التي تنحصر في مشكلات : الانطولوجيا والكسولوجيا والنفس والله .

وهكذا يكون المذهب النقدي مزيجاً من اليقين والانكار يفسر يقين العلم وينقض قضايا الميتافيزيقا التقليدية في إطار نظرية المعرفة .

تتخصر المعرفة الكانطية في القضايا والاحكام اذ لا معرفة خارجها، وعليه لا تمت أفكار العقلين ولا الاحساسات المتداعية عند التجريبيين الى المعرفة بصلة ، «الحكم التحليلي» عند كانط، ومثاله «الجسم ممتد» يضمن للمعرفة صفة «الكلية والضرورة» كرابطة بين المحمول والموضوع . ولكن التحليل لا يضيف علماً جديداً ولا تتقدم المعرفة بتحليل الموضوع بغية استخراج محموله . ولكن ربما تتقدم المعرفة — على طريقة هيوم مثلاً — بموجب أحكام العلاقات التجريبية أو التركيبية فتضيف جديداً الى الموضوع بتركيب المعلول الى العلة ولهذا يقول كانط إن هيوم أيقظه من سباته الايماني ، الا أن كانط حين تأمل الاحكام التركيبية رأى أنها تنقصها صفة الكلية والضرورة (وهي ميزات الحكم التحليلي) ولكي تجتمع الكلية والضرورة مع التركيب وتنتجان المعرفة اليقينية لا بد من طرف ثالث أيضاً ، هو الاحكام التركيبية القبلية ، والتبلي هو السابق على التجربة أو هو ما لا يتوقف على التجربة ، وهكذا حدد كانط مشكلة المعرفة بكل أبعادها في هذه الاحكام ، ويبدو لنا الامر لاول وهلة أن الميتافيزيقا هي مجال هذا النوع من الاحكام . لان كل قضاياها تركب المحمول الى الموضوع (تركيبية) تركيباً قبلياً ... ولكن حين نمنع النظر نجد أن قضاياها كلها تحليلية وهي لذلك لا تضيف علماً ولا تقيم معرفة . فعندما نقول : كل حادث له علة كقضية كبرى من قضايا الميتافيزيقا التقليدية ، عندما نقبل شيئاً بصفته «حادثاً» ثم نضيف اليه المنحول «له علة» فهذا قول تحليلي — كما يقول كانط — لاننا افترضنا مقدماً أن العلة موجودة في فكرة الحادث نفسه ، لاننا نعرّف الحادث بأنه ما يتوقف وجوده على غيره أي اننا ضئنا الحادث تصور علة ، لذلك عندما ثبت أن لكل حادث علة فاننا نقوم بحكم تحليلي لا يفيد جديداً . كما بين أن أحكام الرياضيات والطبيعات هي أحكام تركيبية قبلية ، فقضية مثل : المستقيم اقرب بعد بين نقطتين ، هي قضية تركيبية ، لاننا نركب الاستقامة (وهي كيف) الى

أقرب بعد (وهو كم) وهما فكرتان غير متجانستين نوحدهما بينهما في قضية ، فإن عملية التوحيد هي فعل تركيبى ولكن كيف ؟

يجيب كانط : اننا لا نلجأ الى الحواس والقلم والمسطرة والورق (أي التجربة الحسية) وانما نتشغل في خيالنا أو في حدسنا المكاني تطابق الاستقامة مع جزء من المكان بين نقطتين ، لذلك فهذه تجربة قبلية ، تركيبية . وهكذا فيما يختص بمبادئ الطبيعيات ... فالمعرفة العلمية (دون الميتافيزيقا) هي التي تشمل فعلا على الاحكام اليقينية في الذهن قبلأ أي الاحكام التركيبية.

والسؤال الذي يطرح هنا هو : كيف أمكن قيام معارف علمية هي «تركيبية» (أي تحتاج الى تجربة حسية) و «قبلية» (أي تجربة تجري في الذهن قبلاً) في آن معا والجواب عند كانط هو : ان العقل قد توصل الى مثل هذه الاحكام منذ اكتشافه المنهج العلمي في الرياضيات والطبيعيات . ففي هذين العلمين لم ينتظر العقل ان يتعلم شيئاً من خارجه (الطبيعة) بوساطة الحواس ، (وهنا يرفض تجريبية لوك وهيوم) كما انه لم يقنع بتحليل التصورات العقلية للأشياء وصولاً الى أحكام تحليلية لانه لن يخرج بشيء (وهنا يرفض المذهب العقلي عند لايبنتز) وانما يفعل العقل شيئاً آخر مختلفاً تماماً هو : أن ينشئ موضوعاته التي يريد معرفتها انشاءً قبلياً طبقاً لقوانينه القبلية . وهكذا يؤدي المنهج العلمي كما فهمه كانط الى تعديل نظرية المعرفة بالاتجاه النقدي . فبدلاً من القول إن العقل يدور حول الموضوعات أو الأشياء ، يجب القول إن الأشياء أو الموضوعات هي التي تدور حول العقل كيما تتكيف بقوانينه وتخضع لاسلوبه في فهمها . عندها تصبح المعرفة الحقة هي الاجابة عن الاسئلة التي يحددها العقل . والنتيجة ان موضوعات المعرفة المسكنة لنا وعالمنا الوحيد الذي نعرفه (لدينا أحكام تركيبية قبلية) هي الموضوعات انشأها العقل أي الظواهر. ذلك هو مذهب كانط في حدود المعرفة أو قيمتها والذي جعل للمعرفة حداً لا تتعدها هو المعرفة العلمية بالظواهر. التي لا يمكن للعقل أن يتجاوزها الى معرفة بالجواهر (وهي موضوعات الميتافيزيقا) لانه مستحيلة وغير مشروعة .

النزعة التصويرية

لا تشير كلمة «تصورية» الى مذهب معين في المعرفة بقدر ما تشير الى اتجاه أو نزعة مشتركة بين مذاهب متعارضة . وهي مشتقة من كلمة Tdea أي فكرة أو تصور في العقل أو حتى مثال مفارق ويمكن القول إنها النزعة التي تجعل التصورات طريقاً الى معرفة الاشياء وبهذا المعنى تقابل المذهب التجريبي ، وأحياناً تحل الافكار محل الاشياء المادية وبهذا المعنى تقابل المادية ، وأحياناً تتحد الافكار والاشياء اتحاداً يزيل أي فرق بينهما كما عند هيجل ، وبهذا المعنى تقابل الواقعية وهكذا ولكن يمكن القول إن كل المعاني تلتقي في معنى أولوية الافكار على الاشياء .

فديكارت حين أراد الوقوف على يقين ثابت بدأ فلسفته من يقين : «أنا أفكر إذن أنا موجود» أي انه جعل الفكر طريقاً الى معرفة الوجود (العالم الخارجي) الذي أصبح بوساطة الافكار الواضحة والافكار المتميزة ، مجرد هندسة وميكانيك . وتليذاه **مالبرانش** ولايبنتز وجدا أن جوهر النفس وجوهر البدن لا يؤثر أحدهما في الآخر ، وصاحب التأثير الوحيد هو الله ، وبذلك مهدا الطريق لتطور التصويرية الديكارتية الى درجة استقلال الفكر ومعرفته استقلالاً تاماً عن الجسم ، فأكد **بركلي** انه لا ضرورة لاستبقاء المادة أو الجسم أو العالم الخارجي طالما انه لا يؤثر على الفكر . وحتى **لوك** ، التجريبي الذي يرفض فطرية ديكارت يقول : « . . ان الفكر لا يدرك الاشياء مباشرة ولكن فقط بواسطة ما لديه من أفكار عنها ، فمعرفتنا ليست حقيقية إلا إذا كان هناك تطابق بين أفكارنا والاشياء . . . » ولكن الفكر الذي لا يدرك الا أفكاره كيف يعرف انها مطابقة للاشياء ؟ يجب لوك بالاستناد الى مبدأ العلية بقوله : ان الافكار البسيطة أي الانطباعات الحسية ليست صادرة عنا ، فلا بد أن هناك عالماً خارجياً أثارها فينا .

لقد أدت التصويرية «الفوقانية» «الترنسندنتالية» الكانطية . حين قبلت بوجود «شيء في ذاته» الذي ليس له أي دور في عملية المعرفة . وحين قررت

وجود ذات فوقانية ، أدت الى تصورية مطلقة عند من خلفه لهذا قيل عن التصورية المطلقة انها : استتاج ما تضمنته الفلسفة الكانطية ، إما بحذف «الشيء في ذاته» والابقاء على الذات الانسانية (غير الفردية) كما عند فيخته ، وإما بإزالة ما يفصل بين الشيء في ذاته وبين الذات فوقانية ، بين العالم والفكر ، حيث يتم الاتحاد في «كل» أو «روح» أو «فكرة مطلقة» فنجم عن هذا أن المعرفة عند هيجل لم تعد خاصة للانسان المشخص ، بل خاصة إلهية وميزة «عقل كلي» أو «روح عالمية» وتلك هي الذات العارفة وليس الانسان . يقول برديايف : «كانط والتصوريون من بعده يقولون ان الانسان ليس هو العارف لانه لو كان كذلك لكنت المعرفة نسبية . وان العالم ليس هو المعروف ، لانه لو كان كذلك لوقعنا في مادية ساذجة ... نظريات المعرفة التي ترجع الى كانط تحل محل مسألة الانسان وقدرته على معرفة الحقيقة ، مسألة الوجدان الفوقاني أو الذات الاستيعولوجية ، أو روح العالم ، أو العقل الالهي ... وعند هيجل ، ليس الانسان هو العارف ، انما عقل العالم أو روحه أي الالوهة ذاتها ، حتى حين يقول إن الوعي بالذات والمعرفة عند الاله تتم من خلال الانسانية ... ان النظرية القائلة إن الالوهة تعرف ذاتها من خلال الانسان وان روح العالم تبلغ غاية نموها في الفلسفة ، قد ترضي كبرياء الانسان ولكنها لا تترك له استقلالاً» .

لقد تخيل هيجل تاريخ الكون كأحداث متتابعة نما بوساطتها ذلك المبدأ الاول الذي لم يكن في البداية واعياً بذاته حتى أصبح واعياً كل الوعي بما في قدرته من ثراء وهكذا يكون ظهور الانسان والمجتمعات وتاريخ الشعوب والاديان والفلسفات والفنون الخ ... مراحل متالية من نماء الكل أو الروح في الوعي بذاته ... وللروح في نموها وتقدمها نحو كمالها منطق تسيير بمقتضاه هو منطق الجدل الثلاثي أي القضية ونقيضها وما يؤلف بينهما .

ان هيجل قد طبع كل ما كان وكل ما سيكون في تاريخ العلم بطابع إلهي إذ لا حادثة تاريخية ولا ظاهرة طبيعية ولا مذهب سياسي أو ديني أو فلسفي يمكن أن يحتمل «الخطأ» فكله ضروري في خطة النمو والتقدم التي يجب أن

يجتازها الكل ، «كل ما هو واقعي معقول ، وكل ما هو معقول واقعي» ولا يوجد خطأ ولا يوجد صواب وانما هو واقع يكشف عن ذاته ويظهرها عبر العصور لذاته بوساطة ظواهر الطبيعة وأفكار البشر •

لقد ظهرت حتى الآن اتجاهات مختلفة خرجت على التصورات المطلقة عند كانط وكلها تزعم انها «تجريبية» •

١ - الاتجاه الاول : هو اتجاه «المذاهب العملية بغض النظر عن أسمائها الكثيرة» يقول إن التجربة هي التي تكون المعاني في الذهن وهنا تكون «الحقيقة» عبارة عن عملية مطابقة بين المعنى الموجود في الذهن والواقع الخارجي تماماً كما تطابق الصورة أصلها التي هي صورة له وتكون بالتالي «نسخة» والتجربة - عند هذا الاتجاه - هي «عمل» لاحق لوجود المعنى في الذهن يكشف لنا عن صلوح المعنى ونفعه وإرضائه لنا ، أي أن التجربة لا تنشئ المعنى في الذهن بل هي العمل الذي نقوم به لنعرف ما إذا كان المعنى القائم في الذهن هو حقيقي أم لا ، وبذلك تكون التجربة ميزان الحقيقة التي ننسبها الى المعنى ، بمعنى أن هذا الاتجاه لم ينظر الى الفكر كشيء مطلق يفرض قوانينه على المعرفة كما هو عند كانط إنما هو أداة في يد الحياة العضوية مهمته اختراع «المعاني» للدفاع عن الكائن وهو يخضع اختراعاته للتجربة للعمل) لبيان ما اذا كان هذا الاختراع صحيحاً أو باطلاً •

٢ - الاتجاه الثاني : يعترف بالتجربة بصفتها عملاً ، بالنسبة للمعاني العقلية والمعارف العملية ، ولكنه يذهب الى أبعد من ذلك إذ يقول : إن معنى التجربة كعمل هو معنى محدود يهدر الميتافيزيقا ، لانا حين تعمق فكرة «التجربة» وفكرة «الواقع» الذي نجربه ، يتضح لنا أن هناك واقعاً آخر خاصاً بالميتافيزيقا وإذا سألنا أصحاب هذا الاتجاه ، كيف نجرب أو نطبق التجربة على الواقع الميتافيزيقي ؟ فإنهم يجيبون : انما نجرب الواقع الميتافيزيقي تجربة وجدانية ، لا حسية ، ويطلقون على هذه التجربة اسم «الحس» أو التجربة الحسية ، وأكثر من يشل هذا الاتجاه هو مذهب هنري برغسون •

٣ - أما الاتجاه الثالث ، فيثله المذهب الفينومينولوجي (الظاهراتي) الذي ابتدعه «ادموند هوسرل» رداً على الفلسفات الوضعية التي ست نفسها تجريبية وبرغماتية والتي أنشأت الحقيقة على التجربة الحسية وظنت أن هذا الواقع هو الواقع الموضوعي ، إن هؤلاء - بنظر هوسرل - يرتكبون خطأ فاحشاً لا بد لمن يريد الوصول الى الواقع الموضوعي أن يتخلص منه ، انهم يخلطون بين الرؤية بشكل عام وبين الرؤية الحسية أو التجربة الحسية ولا يعرفون ان لكل موضوع حسي ، فردي ، عياني ، ماهيته ، إذ الفردي من حيث هو واقعي يكون عرضياً يتضمن في باطنه «ماهية» أو «صورة» هي ما يجب أن نصل اليه بواسطة المنهج الذي يحذف كل ما يتغير كيما تتمكن من رؤية ما لا يتغير أي الماهية أو الصورة أو الحقيقة الموضوعية رؤية مباشرة أو حدسية ، إن هذا المذهب الذي يعد نفسه مذهباً «واقعيّاً» يرفض أن يكون العمل أو التجربة الحسية هو الواقع ، ويرى ان الواقع هو «ما لا يتغير» وهو «الصورة» أو «الماهية» التي نصل اليها أو نراها رؤية حدسية بالمنهج الفينومينولوجي .

٤ - الاتجاه الرابع : هو المذهب الوجودي الذي ظهر كرد فعل مباشر على هيكل وهو أيضاً يقوم على التجربة الوجدانية أو الحدس ولكنه يختلف عن مذهب برغسون في أن الواقع الذي نجربه هو «واقع الانسان العائش» الذي هو «وجوده» بكل ما يتضمنه هذا الوجود من خصوصية وفردية ومأساوية ...

٥ - الاتجاه الخامس : تمثله الوضعية المنطقية أو فلسفة التحليل أو الواقعية الجديدة - كما يسميها بوشنسكي - وهو اتجاه لمذاهب متقاربة تهدف كلها الى استبعاد الميتافيزيقا والاخلاق والجمال من مجال الفلسفة ، والاقتصار على تحليل قضايا العلوم وتنسيقها وادماجها في علم واحد أو فلسفة بديلة أو تقتصر على ايضاح قضايا المعرفة بردها - في النهاية - الى التجربة ، كما تنق هذه الاتجاهات في المنهج الذي يقود الى استبعاد ما يريدون استبعاده من مجال الفلسفة وصولاً الى فلسفة بديلة ، وهذا المنهج هو «مبدأ التحقق» وتعد هذه المذاهب ، مذاهب في المعرفة من حيث انها لا تعترف بالمعرفة الميتافيزيقية

والاخلاقية والجمالية وانها تدخل في إطار نظرية المعرفة من حيث انها تنكر بعض المعرفة .

٦ - الاتجاه السادس : هو اتجاه علم الاجتماع المعاصر الذي جاء بمثابة رد فعل على الفلسفة ككل وقد نظر اليه بصفته استمراراً لوضعية اوغست كونت وهو اتجاه في علم الاجتماع يزعم انه يتبع مناهج العلوم الطبيعية والبيولوجية والطبية في عمليات الملاحظة والاختبار واستنباط القوانين ، ويرى أن «الواقع» الذي يدرسه بوساطة تلك المناهج وهو «المجتمع» وليس الفرد العائش بل يبدو الفرد شيئاً مجرداً لا وجود له ويصبح المجتمع شيئاً شبيهاً «بالكلي الهيجلي» وربما كان ذلك سبباً في ابتعاد نتائج علم الاجتماع عن التيارات الفلسفية المعاصرة ، في الوقت الذي اقترب فيه من الفلسفة أو على الأقل خفت حدة تلك الخصومة التي أثارها بعض علماء الاجتماع في مرحلة استقلال علم الاجتماع في بداية هذا القرن . فنظرية المعرفة التي دعا اليها علم الاجتماع (دوركايم ولفي برويل) تلخص في القول إن أصل مقولات العقل (كالعلمية والزمان والمكان والعند) هو المجتمع ومنه أخذها الفرد ، وكذلك القيم الاخلاقية وما يصاحبها من تحريمات وحتى الافكار الميتافيزيقية كالنفس والله وبالجملة انتقل العقل الى المجتمع وأصبح «العقل الجمعي» أصل كل شيء بالنسبة للأفراد الذين جردوا من كل ميزات الكائن العائش ، وبذلك ابتعد علم الاجتماع عن الانسان ولم يعد يفهمه منذ اتجه - الى ذلك «الكل الاجتماعي» .

البراغماتية (العملية) (١)

أقدم المذاهب البراغماتية (العملية) هو مذهب «ارنست ماخ» النمساوي (١٨٠٠) المسمى «بالمذهب الحيوي» يقول إن المعرفة هي تكيف ذهني للكائن الحي مع وسطه الذي يعيش فيه ، ويعدّ القوى العارفة في ذلك الكائن وظائف بيولوجية تنشأ عند الكائن تساعد على التكيف بنجاح كما يؤكد أن منشأ

(١) - Pragmatism مشتق من الكلمة اليونانية Pragma ومعناها العمل

الحياة النفسية هو الحياة العضوية ، فالحواس وهي الوسيلة الوحيدة للمعرفة آلات عمل تحفظ سلامة الكائن ، أما ما يتجاوز الحواس (المعرفة الميتافيزيقية) فلا سبيل اليه ، إذ لا شيء سوى المدركات الحسية وعلاقتها التي تشكل أساس القوانين العلمية ، طالما أن القانون العلمي هو اختصار عدد كبير من العلاقات الحسية في علاقة واحدة بسيطة تجعله يدرك ، من حيث المعرفة ، ما يدركه الحس في علاقات كثيرة متباينة ، وبعد ذلك ظهرت البراغماتية عند «شيلر» باسم المذهب الانساني Humanism الذي يعود في أصله الى السفسطائيين القائلين إن الانسان هو معيار كل شيء وظهر عند «بيرس» وعند «وليم جيمس» كما ظهر تحت أسماء أخرى مثل «الادواتية» Instrumentalism وعند هنري بوانكاريه باسم «الاصطلاحية أو الاتفاقية» Conventionism ويبدو أن بواعث منشأ هذا المذهب كانت في بدايتها بواعث دينية ، حين كان بعض المفكرين يجدون في البحث عن تعريف لحقائق الدين ، أي يبحثون عن أساس فلسفي للتصديق أو عدم التصديق بما يقوله الدين ، فوقفوا على معيار عملي يميز الحق من الباطل ، ولكن ذلك كان بتأثير من أقوال كانط دون شك ، الذي جعل العمل الاخلاقي في منزلة أرفع من النظر أو المعرفة ، وقضى باستحالة الوصول الى المعاني أو الحقائق النظرية بوساطة العقل النظري ، في حين أن امكانها كمعرفة. وارد من حيث نتائجها العملية في حياتنا ، وليس من حيث مطابقتها للاشياء الموجودة خارجنا . وهذا ما يشير اليه بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) صراحة ، متأثراً بنظرية كانط ، فلا بد لانقاذ الحقائق الدينية - عند بيرس - من طرح النظرية التقليدية التي تطابق بين المعاني وبين مدلولاتها الخارجية ، وذلك انطلاقاً من الايمان بأنه ليس للمعاني الموجودة في الذهن من معيار سوى ما يترتب عليها من نتائج عملية ، هي بالضبط ما يؤدي الى ظهور فروق في سلوكنا وحياتنا تشكل ما يمكن أن نسميه الموضوعي أو المدلول الخارجي لذلك المعنى . وهو كما نرى ليس موجوداً أو شيئاً وانما هو مجرد آثار عملية. توضح المعنى في الذهن وبهذا المعنى يقول بيرس عن مذهبه إنه «نظرية

في توضيح المعاني الميتافيزيقية وتعريفها» ولتفهم مذهب بيرس في توضيح أفكارنا ، يبدو أننا بحاجة الى أمثلة :

لننقل على سبيل المثال : اننا لا نستطيع التحقق من معنى الله بالاستناد الى وجوده الخارجي ، لان هذا غير ممكن بالطبع ، ولكننا إذا رجعنا الى النتائج العملية المختلفة لسلوك أولئك الذين يعتقدون بالالوهة والى الفروق التي تحدثها تلك النتائج في سلوكهم ، وهي نتائج غير موجودة لدى الملحدين ، يصبح بمقدورنا أن نقول إن مجموع نتائج سلوك هؤلاء المؤمنين هو الذي يوضح في أذهاننا معنى الله .

يقتزن هذا المذهب باسم وليم جيمس (١٨٤٣ - ١٩١٠) أكبر دعاة هذا المذهب ومؤسس علم النفس الحديث وإذا أردنا معرفة العوامل التي أدت الى نشوء المذهب العملي عند جيمس ، فلا بد أن نأخذ بعين الاعتبار أثر علوم الحياة كما عند ارنست ماخ ، وأثر البواغث الدينية وفلسفة كانط العملية كما عند بيرس ونضيف كل ذلك الى اسهام وليم جيمس نفسه في تقدم علم النفس الحديث .

يذهب وليم جيمس الى أن غاية الحياة النفسية ووظيفتها الاولى والوحيدة ربما ، وبضمنها المعرفة ، انما هي المحافظة على الفرد والدفاع عنه ، انما الآلة العملية في يد الحياة ، شأن غيرها من الاعضاء ، وإذن يجب أن ندرس الفكر أو المعرفة من حيث خضوعها للعمل أو السلوك الهادف الى صيانة حياة الفرد ولا مجال للفصل بين الفكر والعمل (كما فعلت الفلسفات السابقة) .

إن ربط الفكر بالعمل يمثل انقلاباً في النظر الى المعرفة ، حيث أصبح معيار الحقيقة هو نجاح الفكرة عملياً ، بدلا من البحث عن المنابع البعيدة للحقيقة أو المعنى (كما في الفلسفات السابقة) . يقول وليم جيمس : الفكرة صادقة إذا كانت تعمل .. إذا كانت لها نتائج عملية تقود الى الموضوع المقصود بها إدراكه .. ويقول : تكون الحقيقة صادقة إذا كانت تعطينا أكبر كم من الرضا بما في ذلك رضا الذوق .. وان الحقيقة هي خاصية أو ميزة لما يقبل التحقق العملي أو لما يقبل دفع القيمة النقدي Cash ولهذا فسرنا أقواله

في الحقيقة على أنها الفكرة التي تنفع أو التي تفيد عملياً • وكل هذه التعابير تفيد فكرة النجاح العملي كتعريف للحقيقة ، على غرار ما يجري في منهج العلوم التجريبية ، حيث أن فرض آمن الفروض لا يصبح حقيقة علمية إلا بالعمل اللاحق للفرض من حيث تحقيقه في التجربة التي تؤيده ، وهذا ما يعنيه القول : أن الحقيقة هي خاصية ما يقبل التحقق • ولا توصف الفكرة — في المذهب العملي — بصفة الحقيقة لأنها تطابق الواقع (كما في المذهب العقلي) وإنما لأنها تنجح عملياً في إرضائنا أو تأدية نفع لنا أي أنها توصف بالحقيقة من حيث وظيفتها أو النتيجة التي تؤديها بالنسبة لنا وبالتالي ، فلا تكون الحقيقة صفة ملازمة للفكرة أو للقضية كما يتبادر إلى الظن وإنما هي «حادث» يعرض للفكرة أو القضية فيكسبها تلك الصفة وفقاً للعمل الذي تنجزه ، وهكذا تكون الحقيقة — على حد قول برغسون — اختراعاً وليست اكتشافاً •

أما هنري بواتكاريه (١٨٥٤-١٩٣٠) ، صاحب المذهب الاتفاقية Convent-
tionisme الذي استنتج من دراساته لاصول الرياضيات ، نظرية في المعرفة العلمية تفيد أن الاصول والمبادئ التي تقوم عليها الهندسة والميكانيك هي مجرد «اصطلاح» أو «اتفاق» تواضع عليه الرياضيون ، نضفي عليه نحن صفة «الحقيقة» لأنه أكثر ملائمة من غيره ، وليس لأنه يطابق الواقع أو يعبر عنه • وهكذا يصبح معنى الحقيقة هو الملائمة أو المناسبة التي تعني «البساطة» التي تساعد في عملية أرجاع الظواهر الكثيرة المتفرقة إلى وحدة فكرية ، كما تعني «المطابقة» لبعض تجاربنا التي يتوقف عليها تكويننا الجسدي والعقلي •

ويتمثل التيار العملي في انكلترا : «شيلر» الذي عد بروتاغوراس الأب الأول للمذهب العملي ، فإذا كان الإنسان هو معيار الحق والباطل ، وإذا كان الشيء المهم هو ما ينفع الإنسان ، فإن المذهب العملي ، بهذه الصفة ، يستحق أن يوصف بأنه مذهب إنساني Humanism وإذا تصفحنا مذهب شيلر نجد تحت اسم المذهب الإنساني عرضاً للحقيقة من الموقف الوظيفي والاداتي • وتوحيداً بين الحق والباطل وبين الملائم وغير الملائم من خلال تقدمه للتصورات الهيكلية من الزاوية العملية •

يرى البيولوجيون أن المادة الجامدة هي منبع الحياة وهي عبارة عن اتحاد عناصر كيميائية في ظروف طبيعية ملائمة انتجت «بالصدفة» الخلية الحية الاولى التي تطورت في طريق طويل سلكته الاحياء الى أن أصبحت كما هي اليوم ، كما أن التطور من الخلية الى الصورة المعقدة للاحياء هو أيضاً وليد «الصدفة» أو التغيرات المفاجئة التي تطرأ على الجسم العضوي ، فتنشأ أنواع جديدة وأجناس متعددة وكل ذلك بالصدفة .

أما برغسون فقد رفض النظره المادية الى الحياة (كما يراها البيولوجيون) ورفض أن تكون الصدفة قانون نشأة الحياة وتطورها الى تلك الانواع والاجناس من الحياة ، وعلى العموم ، رفض أن تكون المادة أصل الحياة .

انه يرفض القول بالصدفة كتفسير لنشأة الحياة وتطورها لانه إذا وجدت - على الرغم من هذا التطور - خصائص أو اتجاهات ثابتة للحياة (كالابصار مثلاً) في أنواع مستقلة عن بعضها منذ البداية في سلسلة التطور ، فلا بد أن تكون الحياة غير خاضعة للصدفة ، وإلا أصبحت الصدفة معجزة متكررة ومتجددة وهذا لا يصح القول به ، فالعين مثلاً ، وهي العضو المعقد الذي يتركب من أجهزة متماثلة تؤدي الوظيفة نفسها عند سلسلتين منفصلتين قبل نشأة العين هما الفقاريات والرخويات فتنشأ الشبكية عند الفقاريات كبروز في دماغ الجنين ، في حين تنشأ الشبكية عند الرخويات فوق سطح الجلد بعيدة عن دماغ الجنين ، فظهور العضو نفسه عند سلسلتين متباعدين ، لا يفسر بالصدفة ، لان الصدفة لا تكرر تماماً وبكل تفاصيلها (في السلسلتين المتباعدين) وانما يجب القول - برأي برغسون - إن الحياة بما تمتلكه من نزعات أصيلة (كالابصار) تستخدم المادة ، أية مادة ، (المخ ، الجلد ، العظام ...) لا يبرز وظيفتها ، لان الوظيفة هي التي انشأت العضو أينما كان موقعه في الجسم .

إن المادة أو الشيء الذي يكون مادياً في الكائن ، انما هو صورة الحياة السالبة كالصورة الفوتوغرافية السالبة (نيجاتيف) وليس الحياة نفسها ، وان الحياة قد قبلت ذلك الحل الذي فرضته عليها المادة ، لكي تستطيع الظهور ويأتي

برغسون بتشبيهات عديدة منها : «من يفسر الحياة بالمادة كمن يفسر النفق بالجبل والنهر بالمجرى والمر بالعقبة التي تم تذليلها» .
يرى برغسون أن الحياة انطلقت من أصل غير مادي يسميه «خزان الحياة الكبير» وأنها انتشرت على كل الكواكب التي تدور في ركب النجوم ، وأخذت أشكالاً أبعد ما تكون عن خيالنا وكان يمكن أن تكون الحياة في كوكبنا في مجموعها أرقى مما هي عليه ، وربما كان ذلك كذلك في عوالم أخرى ربما انطلقت الحياة من خلال مادة أقل استعصاء . وحيث لا يجد التيار الحيوي ممراً سهلاً فإن الحياة لن تستخلص كما استخلصت في كوكبنا كم الطاقة المبدعة ونوعها مما تمثله الصورة الانسانية .

إن ماهية الحياة واحدة أينما وجدت ، فهي تخزن بالتدريج طاقة تظل كامنة فيها بالقوة ، ثم تحررها في صورة عمل أو حركة ، يقول برغسون «إذا شئنا أن نعرف كيف يفعل الجسم لكي يقوم بحركة ، وجدنا طريقته دائماً واحدة بعينها إذ يستعمل بعض الجواهر «عناصر مادية» التي يمكن تسميتها بالمتفجرات ، تشبه بارود المدفع من حيث أنها لا تنتظر إلا شرارة واحدة لكي تنفجر . واني أقصد بتلك الجواهر ، الأطعمة وبصفة خاصة الكربوهيدرات والدهنيات ، فإن قدرنا كثيراً من الطاقة كامنة فيها وقابل للتحويل الى حركة ، ان هذه الطاقة قد أخذتها عن الشمس ببطء شديد وبالتدريج النباتات والحيوانات التي تقتات بالنباتات أو بحيوانات اغتذت بالنباتات ، انها تدخل في الجسم الحي متفجرات صنعتها الحياة حين اختزنت الطاقة الشمسية ، وعندما يقوم الجسم الحي بحركة فإنه يحرر الطاقة المحبوسة في الاتجاه الذي اختاره وتم الحركة .» .

والحياة تتميز بخصائص مخالفة تماماً للمادة : «.. العالم المادي إذا ترك وشأنه فإنه يخضع لقوانين حتمية: ففي ظروف معينة تسلك المادة سلوكاً محدداً ، ولا شيء فيها لا يسكن التنبؤ به ، فإذا كان علمنا تاماً وقدرتنا على الحساب لا نهائية فسنعلم مقدماً كل ما سيجري في العالم المادي جملة وتفصيلاً ، تماماً كما نتنبأ بكسوف الشمس وخسوف القمر . وعلى العموم ، المادة قصور ذاتي وهندسة وضرورة ، ولكن مع الحياة تظهر الحركة التي لا يسكن التنبؤ بها ،

الحركة حرة ، الكائن الحي يختار أو يتجه نحو الاختيار . وعالم المادة محدد ومعين ، ولكنه محاط بمنطقة من اللاتحدد أو اللاتعين ، لأن الحياة هي الحرية تندس في الضرورة وتحولها لمصلحتها» .

إن كل الكائنات العضوية ، كل الانواع الحية ، وليدة حالة من التعادل والتسالح بين اندفاع الحياة وجود المادة ، انها الحياة وقد انتقصت ، ومقاومة المادة وقد ذلت ، بل إن الحياة هي أصل المادة نفسها وما المادة الا حياة توقفت عن أن تحيا وعند برغسون تشبيهات عديدة على ذلك منها : ان الحياة أشبه بنفث البخار المنطلق من خزان كبير ، وإن المادة أشبه بقطرات البخار التي تكثفت وسقطت في الاتجاه المضاد . أما الاحياء فهم كل ما تبقى من ذلك النفث الاصيل للبخار الذي يحاول أن يقيم ما تساقط منه .. المادة هي الحياة وقد نامت ، ... تلك هي الصلات بين الحياة والمادة ، أما الحياة نفسها فإنها كوجدان نفسي كبير «كل شيء يجري كما لو كان هناك تيار وجداني هائل اخترق المادة ... والوجدان أوشك أن يقع في فخّ ، فالمادة تطوقه ، تخضعه لسيرها الاتوماتيكي وتدفعه الى الغفوة أو النوم في لا وعيها .. وتطور الحياة منذ أصولها وحتى الانسان يثير أمام بصرنا صورة تيار وجداني انخرط في المادة كما لو كان يريد أن يشق لنفسه ممراً في جوفها . انه يحاول يمنة ويسره ، يسير الى الامام أحياناً ويتحطم في أغلب الاحيان لارتطامه بالصخور ويعود الى الظهور بجلاء تحت الضوء وهذا الاتجاه هو خط سير التطور الذي ينتهي الى الانسان» .

والحياة كوجدان تنزع أساساً الى «العمل» ومنذ المراحل الاولى لم يكن للعمل على المادة أي هدف معين تهدف اليه الحياة وتتوقعه من عملها . لذلك جاء تنوع الكائنات الحية الاولى شديداً وغير متوقع . وإذا كان ذلك كذلك فهو عمل في جوهره غير مقيد ، انه عمل حر مختار طليق والحياة إذن في صميمها اختيار حر .

وهكذا تكون الحرية في أعماق الحياة نفسها ، وإذا كانت الحياة في صميمها

عملاً حراً واختياراً حراً ، فإن هذا يفترض وجود « التمثل المسبق » لأمكان هذا العمل أو ذاك أي يفترض « معرفة » ومن هنا تبدو المعرفة ، وهي نزعة هامة من نزعات الوجدان الحيوي ، تبدو متصلة بالنزعة إلى العمل ، بل في خدمة العمل وخاضعة للعمل ، وكل معرفة — عند برغسون — تتجه بالأصل إلى العمل وتخضع لحاجة الكائن للعمل وبالتالي لا توجد معرفة متجردة عن العمل مما يبرز الجانب « البراغماتي » في الفلسفة البرغسونية في أوضح صورة .

لقد اخترعت الحياة في أثناء تطورها الطويل : الغريزة والعقل ، كزعتين متشابكتين متداخلتين في التيار الحيوي ، ثم ما لبثنا في التخرج والانفصال التدريجي في أثناء عملية التطور ، فذهبت الغريزة في طريقها إلى الحيوان واتجه العقل إلى الإنسان ولكن كل من هاتين القوتين ، احتفظت في عالمها بشيء أو بهامش من القوة الأخرى بحيث لا يوجد عقل دون أن يحفه هامش من الغريزة ولا غريزة دون هامش من العقل .

والعقل قوة معرفية « براغماتية » متجهة إلى العمل ، لا تعرف إلا المادة والطبيعة لذلك تفشل في إدراك الحياة أو الروح أو الديومة وكل ما يشكل موضوعاً من موضوعات الميتافيزيقا ، فالعقل يضع آلات من المادة الجامدة ليؤثر بوساطتها على المادة الجامدة نفسها لخدمة الحياة ، أما الغريزة فتستخدم في عملها آلات عضوية (أعضاء الجسم الحي) وإن اختراعات العقل تؤرخ تطوره كما تؤرخ تطور الإنسان نفسه وذلك منذ العصور التي تسمى عصوراً حجرية وبرونزية وحديدية وحتى اختراع طاحونة الماء والهواء إلى عصر البخار ولو أننا تنازلنا عن كبريائنا — كما يقول برغسون — وتعرفنا بحق على الإنسان منذ ما قبل التاريخ ، لما استطعنا ترديد ما نردده الآن من أقوال : الإنسان ناطق ، الإنسان عاقل ... ولقلنا : الإنسان عامل وتأكدنا أن تعريفنا للإنسان بالعقل والنطق في الفلسفات القديمة ، إنما هو ناتج عن كبريائنا ، فيجب أن نعرفه بعمله وبمقله الخاضع للعمل والمتجه إلى العمل وليس إلى النظر أو المعرفة في ذاتها كما يقال ، فمقلنا لا يعرف إلا المادة وصفات المادة (عالم الطبيعة وخصائصه الرياضية) وقد تفوق العقل في الرياضيات أو الكم منذ القدم لأن

ذلك من صفات المادة ، وكل الوسائل العقلية في الفهم والمعرفة تناسب المادة
والمكان ، واللغة التي يستخدمها الانسان تناسب تقطيع المادة الى أجزاء وكذلك
المنطق يحلل ويقطع الاشياء الى تصورات عامة ثم يربط بينها بروابط استنباطية .
ان العقل الذي ينجح في علوم المادة والمكان ، يعجز عن ادراك ما وراء
المكان من واقع أو حقيقة ، يعجز عن ادراك الحياة ، لانه حين يتعرض لها ،
يلجأ الى الاساليب المكانية فيحلل ويقطع الحياة الوجدانية المتصلة المتداخلة
ويجعلها أجزاء منفصلة متخارجة ويستعمل الالفاظ والتصورات العقلية التي تجسد
تيارات الحياة وتهمل التعبير عن الخصوصية والفردية ، فهو لكسي يفهم الحركة
مثلا يضع مكانها أجزاء من المكان غير متحركة ولكن تتابعها يؤدي الى ما
يشبه الحركة ، كما هو الشأن في الصور الثابتة التي تتابع على الرؤية البصرية
صوراً متحركة ، ان العقل لا يدرك أو ليس بمقدوره أن يدرك المفرد لانه يدرك
بالتصورات العامة والالفاظ اللغوية التي تعبر عما هو عام ، والحياة أو الواقع
أو الحقيقة الاولى أمر مشخص وشيء مفرد وديمومة ديناميكية . ومعنى ذلك
انها لا يمكن أن تدرك الا بقوة أخرى هي غير العقل . وهذه القوة هي الحدس
عند برغسون . انها كلمة قديمة ولها معان مختلفة في الفلسفة ، ولكن معناها
عند برغسون ، انها قوة أشبه بالغريزة الحيوانية تدرك موضوعها ادراكاً مباشراً
من غير توسط اللغة والتصورات والتحليل وكل ما يفعله أو يستخذه العقل ،
انها تتغلغل في صميم الواقع وتتحد بباطن التيار الحيوي ، فتدرك الحركة والتطور
والجوهر الزمني الوجداني وترى فعلها الخلاق دون وساطة تحول بين العارف
والمعروف ، وعليه ، فإن الحدس قوة تجربة مباشرة أصدق وأعق من تجربة
الحواس الظاهرة والباطنة لان تجربة الحدس تغوص في أعماق الواقع أو
الديمومة أو الروح وتمتزج بالباطن لا بالظاهر . ويجب أن نقول : إن برغسون
لا يلجأ الى التعريفات ولا يثق بها لانها تعابير عقلية بالتصورات والالفاظ تبعدنا
عن الواقع وفردانيته ، لذلك فبرغسون لا يعرف الحدس بل يصف بعض جهاته
وبعض تطبيقاته بحيث تكون قريبة الى الفهم ، يقول : نسمي حدساً ذلك التعاطف
الذي ينتقل به الشخص الى بواطن الموضوع لكي يساوق أو يطابق ما هو فريد

فيه أي ما لا يمكن التعبير عنه بتصور أو لغة • وخير طريقة لفهم الحدس — عند برغسون — هي أن نفهمه كما يفعل هو في ضوء الغريزة عند الحيوان التي يتحدث عنها في كتابه «التطور الخالق» •

ونعثر على نصوص لبرغسون يميز فيها الحدس من الغريزة ومن العقل يقول : «الحدس هو الغريزة بعد أن صارت زاهدة في العمل واعية بنفسها قادرة على التفكير في موضوعها وعلى التوسع بدون حدود ... وإذا كان الحدس بهذا يتجاوز العقل فإنه من العقل جاءت يقطته التي رفعتة الى هذه المرتبة التي هو فيها ، إذ لو لا العقل لبقى الحدس في صورة الغريزة ، عاكفاً على الموضوع الخاص الذي يهيم عالياً ومعبراً عن ذاته في الخارج في شكل حركات وآفعال» • وحين يوصف مذهب برغسون بأنه «لا عقلي» فليس في ذلك الوصف أي امتحان للعقل يقول برغسون : «قولنا إن الحدس يعرف الروح وليس فيه أدنى اقتات على العقل .. ونحن لا نقفل أبداً من دور العقل ، ولا نظرده من أية رقعة كان يحتلها حتى الآن .. وكل ما نفعله هو اننا نقرر انه الى جواره توجد قوة أخرى قادرة على نوع آخر من المعرفة ..»

ان برغسون إذ يقرر عجز العقل عن المعرفة الميتافيزيقية ، انما يساير مذهب كانط وإن كان قد عالج هذا العجز بالعمل على اعطاء الحدس قوة خارقة • وبهذا فإن كل الاعتراضات التي توجه عادة الى المذاهب العملية يمكن أن تنطبق عليه بصورة أو بأخرى •

انه مذهب استفرقتة الحياة البيولوجية حتى جعل العقل آلة في يد الحياة وانه بتقريره ان الحدس مابين للعقل يجعله أكثر استغراقاً في الحياة البيولوجية لانه الغريزة نفسها وقد عدلت خط سيرها من العمل الى المعرفة الميتافيزيقية • كيف تنسب الى الغريزة ، وهي الخاضعة لضرورات الحياة البيولوجية ، تلك الامكانيات الكبيرة التي تحولها الى حدس قادر على ادراك المطلق أو الروح أو الشيء في ذاته ؛ كيف تقبل ذلك في الوقت الذي نحرّم فيه العقل من امتيازات أقل بكثير ؟

الماهوية والظاهريات

أثر مذهب ادموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) في الظاهريات ، تأثيراً بالغاً في الفلسفات المعاصرة ، وبخاصة في الفلسفة الوجودية من حيث كونه منهجاً قام بانقلاب على فلسفة هيجل والفلسفات التجريبية والبراغماتية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين .

جهد هوسرل في تحديد ما ينبغي أن تكونه الفلسفة حتى تصبح علماً دقيقاً كالرياضيات ، فبدأ من المباشر ، لكن المباشر لم يكن في نظره هو العالم المحسوس (كما عند التجريبيين والحسين وغيرهم) لأن التجربة الحسية لا تعطينا اليقين الذي يستبعد أي أثر للشك في وجود العالم المحسوس ، فكل موضوع هو معطى على أساس انه شعور واقعي أو ممكن للأنا المفكر ، لهذا فإن العالم المحيط ليس سوى «ظاهرة وجود» أي ليس عالماً موجوداً بيقين .

إذا أردنا الدقة فإننا لا نستطيع تصنيف مذهب هوسرل تحت اسم محدد كما نفعل بالنسبة لغيره من المذاهب ، ولكنه وقد ارتضى لنفسه أن تصنف فلسفته كمذهب «وضعي» . يقول : «إذا كانت الوضعية لا تعني إلا الأخذ بالمبدأ القائل إن كل علم يجب أن يؤسس على ما هو في نفسه وضعي دون أية افتراضات أخرى ، أي يؤسس على ما يدرك على نحو أصيل مباشر ، فنحن الوضعيون حقاً» وعلى هذا فقط يمكن أن نقول إن الفلسفة الفينومينولوجية (الظاهراتية) هي فلسفة وضعية بمعنى انها بحث يريد أن يقوم على ما هو أصيل ومباشر وبالتالي حقيقي أو واقعي ، وهذا ما يفسر القول إن هوسرل كان يحلم بفلسفة علمية ، ولكن ما معنى كلمة Phenomenology ؟

حقاً انها تعني «علم الظواهر» ولكن حين نحاول تحديد كلمة الظواهر نفسها نجدنا أمام صعوبة بالغة ، إذ علينا أن نبادر الى استبعاد التصور الكانطي للظواهر أي تلك التي تقابل الجوهر أو الشيء في ذاته فلفظ ظاهرة — عند كانط — ينتقص من الوجود ، لأن الوجود في ذاته لا تمكن معرفته ولكنه ينبئ فقط عن ذاته ببديل ، هو تلك الآثار الكيفية التي تمس الحواس كمادة فيركب

منها العقل النظري بصورة أو قوانينه ، الظواهر التي هي الموضوع الوحيد القابل للمعرفة ، ويأخذ لفظ ظاهرة — عند هوسرل — معنى إيجابياً أي ما يظهر كمعطى لنا أو ما يظهر بذاته بصفته عنصراً أصيلاً لا يمكن رده الى غيره ، ولا يمكن أن يحجب وراءه شيئاً كالجوهر .

كانت الظواهر عند كانط تعرف من خلال الاحكام التي تنشئها كموضوعات للمعرفة ، وعند التجريبيين تعرف من خلال القول بالبحث عن أصل حسي . أما عند هوسرل فيجب أن نعكس اتجاه تفكيرنا لنعود الى ما قبل الاحكام والافكار ، الى ما قبل المواقف الفلسفية التي تحجب عنا الرؤية ، الى مجال أسبق هو « المنجى الحيوي الخالص » بصفته موطناً للتجربة المباشرة (التي تعاش) كما نرى رؤية مباشرة حديثة ما يحتوي عليه ذلك المنجى الحيوي المباشر ، وما يشل فيه من « ماهيات » .

هذا المجال — عند هوسرل — واقع محايد ، ليس فيزيقياً وليس سيكولوجياً وليس جوهرأً وليس روحاً انه شيء سابق على الوجدان نفسه الذي هو نوع ما من ذلك المجال . وهكذا تكون الفينومينولوجيا وصفاً لما يظهر في ذلك المجال الاصيل أصالة سابقة على الاحكام والتفسيرات الفلسفية التي تحجب عنا رؤيته . وتكون (الفينومينولوجيا) من جهة أخرى فلسفة « ماهية » لأنها تبحث في المجال عن ظهور « الماهيات » كما تكشف عن نفسها حديثاً فتكون بهذه الصفة نظرية في المعرفة أي في « الحقيقة » وفي سبيل البحث عن أساس متين للحقيقة أو الماهية ، وتكون رداً على الاتجاه الذي ساد الفلسفات الحديثة من خلال مذاهب التجريبية والبراغماتية الاسية التي جعلت من امكان العلم وامكان الوصول الى الحقيقة الموضوعية أمراً مستحيلاً ، وهذا الاتجاه هو الاتجاه السيكولوجي (السيكولوجيزم) Psychologism . فالحقيقة لا يمكن أن تكون مجرد حدث سيكولوجي .

الماهيات هي الشيء المباشر الحقيقي : هي الامور المعقولة في الفكر ، ولكن الماهيات ليست هي الموجودات ، بل هي تركيبات للدلالة أو المعنى تتألف منها الحقيقة المعقولة لمعطيات التجربة والماهيات هي :

١ - ماهيات عامة : كماهية الادراك ، وماهية التصور ، وماهية العدد وماهية الحقيقة ، ثم القواعد التي تحدد علائقها ، مثل قواعد البرهان .

٢ - ماهيات الامور المادية : كماهية الصوت وماهية اللون ، ثم العلاقات بينها وبين غيرها من الامور المادية كالعلاقة بين الضوء والامتداد
وهناك مناهج لاستخلاص الماهيات ومشاهدتها أهمها :

- منهج التغيرات التخيلية : الذي يقول : علينا أن نخضع الموضوع الذي نريد معرفة ماهيته الى تغييرات عديدة نتخيلها ، بحيث نستطيع تحديد العناصر المهمة التي يجب أن يكشف عنها (الموضوع) ليظل كما هو وان نكشف عن الاحوال النموذجية للوجود المعطى : الموضوع كما يدرك ، الموضوع كما يتخيل ، الموضوع كما يراد ، الموضوع كما يحكم عليه .

يقوم الفينومينولوجي بتصنيف المناطق الوجودية الى مناطق مادية أو صورية كما يستخلص منها ماهية الموضوعات .

- فمناطق الطبيعة : تدرس الماهية المشتركة لكل الماهيات التي تحدد حال الظهور التجلي في الطبيعة : شيئاً ، حياً ، متحركاً ...

- ومنطقة الشعور : وتشمل كل الماهيات التي تشترك في كونها نشاطاً واعياً : تفكيراً ، احساساً ، تخيلاً ، ادراكاً ... وتحدد كل شعور بما هو شعور .

وتتخطى اهتمامات الفينومينولوجيين مجال البحث في الماهيات التي يكون لها ما يناظرها في الواقع المتحقق بالفعل (مناظر عيني) الى الماهيات التي ليس لها مناظر عيني ، مثل أي موضوع عام ، وهنا يتم صرف النظر عن الوجود الفعلي ، فنحدد ماهية الشيء سواء وجد أم لم يوجد وهذا ما يطلق عليه الفينومينولوجيون اسم «وضع الوجود بين أقواس» أي بغض النظر عن الماهيات والبحث فيها ، مع ذلك ، بما هي كذلك ، لأن الوجود مستقل عن الماهية ، أو كما يقول كانط : الوجود ليس محمولاً ، لأن الوجود لا يسهم في تكوين معنى الماهية ، وكل فكر هو فكر في شيء ، وهذا ما يعرف «بفكرة القصد» وهي فكرة أساسية في مذهب الظاهريات ، ومعنى القصد هنا هو الشعور النعال الذي يصنع موضوعه في الادراك وقد ألح هوسرل على الصفة القصدية للسرعة تحت تأثير

استاذ برتانو الذي ذهب الى أن الوجدان أو الشعور في كل أحواله انما «يقصد» دائماً موضوعاً غير ذاته ، خارجاً عنه .

لمنهج الوضع بين أقواس لحظات أربع هي :

١ - وضع التاريخ بين أقواس : أي غض النظر عما عرفناه من ظريات وآراء تتعلق بالعلم أو بالحياة اليومية أو بالعقائد ، فلا نأبه الا للمعطى لنا مباشرة .

٢ - وضع الوجود بين أقواس : أي البحث في الماهيات بصرف النظر عن وجودها والامتناع ولو مؤقتاً عن أحكام الوجود المتعلقة بالماهيات حتى حين يكون الوجود واضحاً جداً .

٣ - الاختزال المتعالي : أي رد المعطيات في الشعور الساذج الى ظواهر متعالية في الشعور المحض ، أي وقف التعلق بالأحكام الشائعة ليتمكن المرء من أن يصبح شاهداً محايداً لذاته وللأشياء . أو كما يؤكد هوسرل نفسه للوصول الى المنطقة المطلقة للأنا المحض أو الشعور المحض ، وهذه المنطقة لا تحتاج الى ما هو واقعي ، ومنطقة الأنا المحض هي غير الأنا التجريبي المعطى في الإدراك الباطن ، ويجب عدم الخلط بينهما .

وهكذا انتهت الفينومينولوجية الى مثالية متعالية أو تصورية فوقانية مادامت قد انتهت الى القول بالشعور المحض الذي لا يحتاج الى ما هو واقعي لأن الواقع الذي حرص عليه هوسرل في بداية الامر ، قد انتهى أو تحول الى شعور قاصد نحو موضوع خارجي لا يستلزم وجود شيء بالفعل إذ هو قصد موجود ولو لم يقم أي واقع على الإطلاق .

مفهوم المعرفة في الماركسية اللينينية :

موضوع المعرفة كمفهوم :

تتوقف قدرة الانسان على معرفة العالم ، على الظروف الاجتماعية التاريخية المحددة وفي زمن محدد ، كما ترتبط بالقانونيات العامة لعملية المعرفة ، والطابع الخاص للنشاط المعرفي عند الانسان ، وتفاعله مع الآخرين ، وعلى استيعاب

ونشر المعارف التي يحصل عليها المجتمع والحقائق الموضوعية التي تم التوصل إليها ، وإذا كانت نظرية المعرفة كبحث خاص قد طرحت منذ فجر الفلسفة ، فإن نقطة الانطلاق في المعرفة - عند الماركسية اللينينية - هي النظر إلى المعرفة بصفتها جزءاً لا يتجزأ من مجمل النشاط الانساني الهادف إلى تحويل الطبيعة والمجتمع والشخصية الانسانية نفسها ، ولما كان نشاط الناس بطبيعته ، هو اجتماعي وتاريخي ، فإن المعرفة بصفتها جزءاً من مكونات النشاط الاجتماعي فهي أيضاً عملية اجتماعية تاريخية بطبيعتها ، وهكذا تنظر الماركسية إلى المعرفة في وحدتها العميقة مع النشاط الاجتماعي التاريخي الفعال لكل الاجيال السابقة والحالية .

إن هذه المعرفة وثيقة الارتباط بالنشاط موجهة نحو العالم الطبيعي والاجتماعي الذي يحيط بالناس ونحو عالمهم الداخلي وتنظر الماركسية إلى الظواهر والعمليات والعلاقات بصفتها هدفاً لمعرفة الانسان ، على أنها موضوعات للمعرفة متغيرة باستمرار وموضوعات المعرفة غاية في الاختلاف والتنوع يستعصي على الحصر ولكن للتبسيط يمكن حصرها في ثلاثة أنماط :

١ - الطبيعة : أشياءها وظواهرها وعملياتها ، وحدتها ، كليتها ، مع التفرقة بين العالم الطبيعي (الطبيعة خارج تأثير الانسان) وأشياء الطبيعة التي تدخل في نشاط الانسان وتخضع لتحويله .

٢ - المجتمع : تطوره و تغيره التاريخي ، العلاقات الاجتماعية ، ظواهر الحياة الاجتماعية ، الجماعات الاجتماعية ...

٣ - الانسان : أصل تطوره في البيئة المحيطة ، عالمه الداخلي ، وعيه ، قوانين النشاط المعرفي ...

وإن دراسة هذه الانماط من موضوعات المعرفة كلا على حده ، تعني ان لكل من هذه الانماط ، أصلاته وتفرد ، ولذا فإن التأثير عليها ومعرفتها يتطلبان مراعاة خصوصية الاشياء والظواهر التي يضمها كل نمط . وتقدم الاشياء والعمليات المادية والطبيعية على المعرفة بصفتها معطى للانسان العارف ، والحق

ان الماديين قبل الماركسية قد أشاروا الى هذه النقطة ولكنهم لم يصروا على
عملية ارتباط الموضوعات المادية للمعرفة بالمراحل السابقة من نشاط البشر
التحويري ، لذا عدت ماديتهم المحدودة ، مادية ميتافيزيقية نافلة (غير
ديالكتيكية) فعندما يشرع الانسان بالتعرف على الطبيعة وتطويعها يستخدم
مواد الموضوعات التي قام بصنعها (أدوات العمل ووسائل العمل) ولهذا فان
ما يشكل الاساس الواقعي للمعرفة ، لا يقتصر على ما في الطبيعة من أشياء
مادية مأخوذة من الطبيعة مباشرة ، بل الاشياء المادية المندمجة في النشاط
البشري التحويري . لهذا كانت الماركسية أول من أدخل الممارسة الى مجال
نظرية المعرفة .

تؤكد نظرية المعرفة الماركسية اللينينية - إن صح التعبير - في دراستها
لموضوعات المعرفة على ترابط جوانب النشاط الانساني التحويري ، معرفة عالم
الطبيعة وتغييره ، والتغيير الثوري للمجتمع وتغيير الانسان لذاته ، دون أن
يعني ذلك الاخذ بعين الاعتبار خصوصية كل نمط من موضوعات المعرفة ،
بل ويمكن القول إنها تؤكد على خصوصية استيعاب الانسان لظواهر الواقع
الاجتماعي ، وتبرزها كنسب من أنماط موضوعات المعرفة ، فعند دراسة
العلاقات الاجتماعية لا بد من مراعاة أمرين ، الاول العلاقات الاجتماعية خارج
وعي الناس وبصورة مستقلة عن هذا الوعي ، بصفتها معطى موضوعيا للفرد
أو للطبقة ، كمقدمة ضرورية لنشاط الانسان ولذا ينبغي مراعاة قانونيات
تطورها التاريخية وكونها غير مرهونة بوعي البشر والثاني : التشابك بين
الظواهر الاجتماعية ونتائج وأشكال النشاط الواعي للناس ، حيث يتجسد وعي
الناس وارادتهم وتصرفاتهم وآراؤهم وتصوراتهم وأهدافهم وأفكارهم
وتغيير العلاقات الاجتماعية وتحويرها ، اضافة الى أن معرفتها متعذرة بدون
مراعاة ما يوافق ذلك مع تغير في العالم الروحي للانسان (توجهاته وأهدافه وقيمه
وايديولوجيته) ولهذا تسم المواقف الاجتماعية والتاريخية والايديولوجية بأهمية
كبيرة عند العارف سواء أكان فردا أم حزبا أم طبقة ، وفي حالات معينة
تساعد تلك المواقف على عملية المعرفة إذ تفترض امكانية المعرفة الموضوعية

لظواهر الاجتماعية بل وتؤكد أحيانا على تلك المعرفة ، وفي حالات أخرى يمكن أن يشكل الوضع الاجتماعي للطبقات أو الأحزاب أو الأفراد عائقا يحول دون الفهم الموضوعي لظواهر عمليات اجتماعية معينة (الطبقات والأحزاب الرجعية المعنية بالابقاء على العلاقات الاجتماعية البالية) .

وفي الممارسة الاجتماعية التاريخية يفكر الإنسان بمسكاته ونشاطه ووضعه ومضمون سلوكه ، وذلك هو وعي الذات ، وبذلك يغدو وعيه موضوعاً للمعرفة ، ومن موضوعات المعرفة يصبح مضمون وتوجه وعي الفرد أو الفئة الاجتماعية أو المجتمع أو المجتمع ككل ، والعلاقات ما بين مختلف عناصر الوعي ، كما يغدو موضوعاً للمعرفة موقف وعي الفرد (الطبقة : المجتمع) من ظواهر وعمليات معينة في الواقع الموضوعي .

غير أن الحالات النفسية لا تدخل كلها في ميدان الوعي المباشر وفي وقت محدد ، فالنشاط العملي والحياة اليومية لا تتطلبان أحيانا إدراكا تاما لاشكال التصرفات لهذا تكون هناك أفعال تشكلت في سياق الممارسات السابقة ، وتحقق في وقت معين كما لو كانت آلية . أو لا شعورية ، ومشكلة الشعور كانت ولا تزال موضوع صراع بين المدارس الفلسفية فمنها مدارس تبالغ في دور اللاشعور في حياة الإنسان (الفرويدية والفرويدية الجديدة ..) أما في الاتجاهات العلمية فيكون ميدان اللاشعور الى جانب الأفعال والدوافع الشعورية موضوعاً للمعرفة العلمية ، وتلعب الماركسية على ضرورة مراعاة التفاوت في مواقف الفئات والجماعات ، ولما يتم في وعي الناس من عمليات مثل مشاعر عدم الرضى والاحتجاج والرغبات التي لا تتوافق مع الظروف الاجتماعية (في ظل الرأسمالية مثلا) مما يعني أن أفكار الكادحين ومشاعرهم وطموحاتهم هي من موضوعات المعرفة ، كما أن نتائج النشاط المعرفي للبشرية (المعارف) المتجسدة في منظومات المفاهيم والأفكار والنظريات التي كدستها البشرية في مجرى الممارسة الاجتماعية التاريخية . والتي تورث للأجيال القادمة ، تغدو فيما بعد مقدمة ضرورية للنشاط المعرفي والعمل اللاحق إذ تدرج مباشرة في نشاط الناس العملي ومع تعمق المعرفة واغتنائها تغدو نتائجها موضوعاً للمعرفة أيضاً . والمعارف ، نمط

خاص من المثالية لتطور المعرفة البشرية ذلك هو الجانب الذي تدرسه الماركسية تحت اسم «موضوع المعرفة» في العلاقة المكونة من الذات والموضوع .

ذات المعرفة كمفهوم :

ان الانسان الواقعي الذي يعيش ويعمل في ظروف تاريخية ملموسة هو ذات المعرفة البشرية ، وهو جزء من الطبيعة ، وحصيلة تطورها ، ولارتباط الانسان والطبيعة أهمية كبرى بالنسبة لنظرية المعرفة ، غير أن الماركسية اللينينية لا تعد المقدمات البيولوجية والطبيعية للنشاط المعرفي الانساني مقدمات حاسمة ، وتقف في الوقت نفسه ضد المثالية التي تلغي الطابع البيولوجي لذات المعرفة وضد الاتجاهات البيولوجية التي تغدو في اطارها المقدمات البيولوجية هي الجوهر الوحيد الحاسم لعملية المعرفة ، كما تقف ضد الاتجاهات الصوفية والغيبية الدينية التي تذهب الى أن الذات «الحقة» للمعرفة انما هي «الله» أو «الروح المطلق» أو «ماهية» مجردة ليس لها تطلعات بشرية ملموسة فردية أو جمعية ، ومن البدهي هنا أن يكون الوعي ، بصفته نتاجا عاليا لتطور الطبيعة «متوافقا» مع الطبيعة التي نما في أحشائها فهو :

١ - يخضع للقوانين نفسها التي تخضع لها الطبيعة . ٢ - قادر على ضمان حياة الانسان وتطوره وعمله في البيئة الطبيعية ، وتلك هي المقدمة العامة لوحدة الذات والموضوع ، الفكر والوجود ، الانسان والطبيعة دون الاعتراف بثنوية الطبيعي والانساني ، أي مواصفات الانسان الطبيعية ومواصفاته الاجتماعية التاريخية . ان «الطبيعة» في الانسان ، وظائفه ومتطلباته البيولوجية تتشكل وتتحوّل بتأثير نشاطه الاجتماعي التاريخي .

والانسان بصفته ذات العملية الاجتماعية التاريخية وبالتالي ذات المعرفة ، هو كائن طبيعي ، يفكر ويدرك بوساطة الدماغ والجملة العصبية والحواس التي ظهرت وتطورت في مجرى تطور التاريخ أي مجرى صيرورة الانسان كائنا اجتماعيا تاريخيا لهذا لا تنفصل صفاته الطبيعية عن تطوره الاجتماعي التاريخي . ويبدو الانسان وكأنه «يرث» الموضوعات المادية التي تكون إما نتائج عمل

أجيال مختلفة ، أو نتائج لتطور الثقافة والابداع الفني ، انه يرث اللغة التي وضعتها وطورتها أجيال سابقة ، كما يرث منظومات أخرى من الرموز التي ترتبط باللغة بطريقة أو بأخرى ، وفي مجرى تطور النشاط الاجتماعي المعرفي تستند ذواته (الافراد ، الاحزاب ، الطبقات) على المقدمات التي وفرها التاريخ السابق وتقوم هي في الوقت ذاته بحل مشكلات جديدة بطرحها عصرها ويسكن للذات ولاهداف الذات التابعة من طابع العلاقات الاجتماعية ان تمارس تأثيرا متبايناً على العملية المعرفية وتنتجها ، فهناك أهداف تدفع الانسان الى خلق نموذج مثالي يعكس الموضوع المدروس عكساً صحيحاً ، وثمة أهداف أخرى تعيق معرفة الجوهر الاصيل للموضوع (هذه الظاهرة تميز المجتمع الرأسمالي) .

وهكذا تنظر الرأسمالية الى عملية المعرفة بصفيتها عملية تفاعل بين الناس .
تنطوي على تفاعلهم العملي مع موضوعات المعرفة .

المعرفة والممارسة :

ان نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية . تطرح جانباً ، الفهم التأملي للنشاط المعرفي الذي يضع أشياء الطبيعة وعملياتها ، مقابل حواس الانسان .

المعرفة الحسية والمعرفة العقلية :

تشكل المعرفة الحسية نقطة الانطلاق في عملية النشاط المعرفي ، وتؤكد نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية على أهمية التفاعل المباشر للانسان مع الواقع المحيط في عملية المعرفة ولكنها لا تعطي للمعرفة الحسية أية استقلالية ولا أية أولوية (ضد المادية التأملية) بحيث تبرز الاحساسات وكأنها «في البداية على نحو منفصل ومستقل ثم تأتي الادراكات والتصورات ويأتي ذلك الادوات «العقلانية» المتجسدة في الفكر ومنتجاته .

ترتبط المعرفة الحسية ، في عملية النشاط الحياتي للناس ارتباطاً وثيقاً بالممارسة وخاصة فيما يتعلق بتشكيل الاهداف وتحققها بواسطة التفكير واللغة ، وتبقى - مع ذلك - للمعرفة الحسية خصوصيتها التي تظهر عند مقارنتها

بعمليات النشاط النظري . أي بالتفكير المجرد «التأمل الحي» حيث يلعب الاحتكاك الدائم (مباشر وغير مباشر) بين الذات العارفة وبين الأشياء وظواهر المادية ، ومن بين عناصر هذه العملية تأتي التفاعلات بين أشياء الطبيعة وحواس الانسان ، هذه التفاعلات التي لا يصح فصلها عن النشاط العلي للانسان وتحويلها الى عملية متقلة (كما فعلت الماديات ما قبل الماركسية) . فالمادية الديالكتيكية تتجاوز الفهم الميتافيزيقي للمعرفة الحسية ، وما تبرزه من عناصر وآليات للمعرفة الحسية لا يوجد مستقلا عن النشاط العلي الحسي الفعال ذي الطابع الاجتماعي من حيث الجوهر .

وقد أكد لينين في «المادية والمذهب النقدي التجريبي» أن الاحساسات صورة ذاتية للعالم الموضوعي ، وبقصد بالصورة ما يظهر في الوعي من انعكاس مثالي لشيء مادي ، موجود خارج الوعي أي ان الاحاسيس هي صورة ذاتية ، مثالية للشيء حيث تعكس تأثيره من خلال «عدسة» الوعي . وعليه : يكون الاحساس من حيث شكله ذاتياً ومن حيث مضمونه ، موضوعياً ، لانه «نسخة» عن أشياء العالم وظواهره .

وهكذا تختلف المادية الديالكتيكية عن المثالية الذاتية جوهرياً فيما يخص دور الاحساسات ، فالمادي يؤكد على موضوعية مصدر الاحساسات وما ينعكس فيها من روابط الموضوع ، ويرى ضرورة دراسة ما تضمه عملية تشكل الحواس وعملها من دياكتيك معقد لما هو موضوعي ولما هو ذاتي بصورة دقيقة أما المثالي الذاتي فيبالغ - على العكس - في ذاتية الصورة المعطاة في الاحساسات وبالتالي يفهم الذاتية على أنها مجرد استقلالية الاحساسات عن حالة الذات الباطنية فقط .

وإذا ترى نظرية المعرفة في الماركسية اللينينية ان الاحساسات انعكاس للواقع الموضوعي ، تختلف عن «المثالية الساذجة» التي ترى ان الاحساسات انعكاس بحث خلو من الجوانب الذاتية فتحيل الى المطابقة بين الصورة والاصل الذي هي صورته ، فديالكتيك العلاقة بين الموضوعي والذاتي يوضح تماماً أن ذاتية الصورة لا تعني مجرد كونها في وعي الانسان ، فهناك عناصر ذاتية في

مضون الصورة الحسية نفسه ، وبما أن لكل شيء صفات كثيرة فلا يمكن للحواس أن تعكس الا كمية أو جزءاً معيناً منها ، مما يعني أن مسألة انعكاس أية صفة من صفات الواقع الموضوعي أو عدم انعكاسها متوقف على بنية الحواس ، اننا ندرك ، حقاً ، بحواسنا المختلفة ، الشكل واللون والصوت والرائحة . ولكن يجب ألا ننسى أثر القدرة الحسية في عملية تركيب الاحساسات ، التي تحولها الى ادراكات ذات صفات خاصة ، فبفضل الادراك يتجلى الشيء للوعي في صيغته الشبيهة المتكاملة (كل متكامل موضوعي ، غير مرهون بالوعي) ، ومن خلال متطرح الادراك ترصد عملية تشكل الصورة المتكاملة للشيء المادي ، المعطى لنا من خلال الملاحظة المباشرة وبوساطة العمل المتكرر لآليات الادراك نستطيع الاحتفاظ بالصورة المتكاملة للشيء في ذاكرتنا حتى عندما لا يكون معطى مباشراً ، حيث يعمل - في هذه الحالة - ضرب من المعرفة الأكثر تعقيداً ، وهو «التصور» الذي يظهر امكانات طرح سمات عرضية وغير هامة للشيء والاحتفاظ بها هو جوهري وضروري من السمات ، وإذن فالعناصر والآليات الاساسية في المعرفة الحسية هي : الاحساسات والادراكات والتصورات و «الانفعالات» لان «الاحساسات» تعني أيضاً «الانفعالات» وهي هامة جداً ونموذجية بالنسبة لنا (الخوف ، الغضب ، الحب ، الكره ، الميل ، النور ، الرضى ، التذمر ...) وهي شكل متكامل ومعقد وله صلة وثيقة بالممارسة ، والتربية والثقافة الانسانية .

تعبّر الانفعالات عن «موقف» الانسان من الظاهرة أو الحدث والموقف يتضمن جانباً «قياسياً» إذ يستخدم مناهج قسبية (جيداً أو قبيحاً أو جيداً أو حسناً أو سيئاً ، أو شريفاً أو عادلاً أو مجحفاً ...) ولا تكون التصورات - في العادة - عن الخير والعدل والجمال ، تصورات فردية ، لانها ترتبط بفكر الجماعة أو الطبقة ، كما ترتبط بالمرحلة التاريخية .

ان عناصر المعرفة الحسية (الاحساسات والادراكات والتصورات والانفعالات) لا تتواجد - عيباً - بصورة منفصلة ولا متتالية على الصورة التي ذكرنا . كان توجد الاحساسات اولاً تليها الادراكات ثم التصورات ...

لان المعرفة الحسية عملية معقدة ومشبكة مع عملية التحوير العملي للعالم المادي ومع أشكال النشاط الفكري الأخرى ، ففكرة مثل : (وطن وبلد وطبقة وأمة وفقير وغني وسياسي وعامل ورأسمالي ومستعمر ...) تقترن دائماً بتصورات وانشعالات معينة . وكل منظومات الاتصال ونقل المعلومات واسعة النطاق (صحافة ، راديو ، تلفزيون) تعتمد في مجال عملها على تلك الرموز والعلاقات . ولكن الإدراك الحسي يتضمن عنصراً هاماً آخر هو الذي يميز الإنسان عن الحيوانات ، حيث يستطيع الإنسان أن يتخيل بصورة واضحة ، أشياء له يراها بنفسه ، وهذه القدرة على استيعاب التجربة الإنسانية العامة ونقلها هي صفة خاصة بالإنسان ، وقد أصبحت الآن واسعة لدرجة تكاد تكون غير محدودة بفضل شمولية اللغة وأهميتها في عملية المعرفة وبخاصة : المعرفة الحسية .

ان كل إنسان - بفضل امتلاكه للغة - انما يستند في حياته اليومية الى خبرة القرون الطويلة في معالجة المعطيات الحسية التي تصله نتيجة الاتصال أو التماس المباشر بأشياء الحياة وظواهرها وأحداثها .

تطلق الفلسفة صفة «عقلي» أو «منطقي» على أشكال المعرفة المصوغة وطرقها من خلال اللغة كما تطلقت على استخدام المفاهيم في إقامة الأحكام والاستدلالات والبراهين والنظريات ... و «المفاهيم» هي أشكال المعرفة المتجسدة أو المعبر عنها في كلمات تنعكس فيها الصفات والعلاقات الهامة والأكثر عمومية (ممثلة) للأشياء والظواهر ، وبدون المفاهيم تغدو المعرفة البشرية متمذرة ، وحين نستخدم المفاهيم ونمثلها ، فإننا نستخدم عملياً حصيلة الخبرة التي كدستها البشرية خلال قرون طويلة في صيغة مختزلة وبسيطة نسبياً والا كان على كل فرد من كل جيل في كل مرة أن يقوم بوصف الظاهرة أو الحدث ومقارنته والتعبير عنه بكلمة أو عبارة خاصة بهذا الفرد .

تقتني المفاهيم والأفكار بالاختبارات المتكررة وتكتسب - عند الضرورة - مغزى جديداً ، ولكن لا تكون لها قيمة فعلية إلا حين ترتبط بأدراك إمكانية استخدامها عملياً ، وتستخدم المفاهيم عادة في إطار الشكل العقلي (المنطقي) الذي يسمى في الفلسفة بـ «الحكم» وبوساطة الحكم يتم رصد ما بين المفاهيم

من روابط يجري تسليها وتلك هي حصيلة العملية الاجتماعية التاريخية المديدة للمعرفة .

وهكذا تدرس نظرية المعرفة المادية الديالكتيكية الديالكتيك المعقد للعلاقات المتبادلة بين العناصر الحسية التصورية وبين العناصر العقلية المنطقية في مجمل عملية المعرفة وتوضح كيف يجري حل التناقض الاساسي في عملية المعرفة في كل مرحلة ، وأكثر ما يميز نظرية المعرفة الماركسية اللينينية ، هو دراستها لعلاقة المعرفة بالممارسة .

الممارسة كمفهوم :

تعني الممارسة — بالمعنى العام — جملة الاشكال المختلفة من النشاط الحسي الشئني للانسان بهدف تغيير العالم الخارجي المادي وتغيير الطبيعة والمجتمع . وبهذا المعنى تنطوي الممارسة (النشاط العملي) على النشاط الاتاجي المادي والنشاط الثوري الهادف الى تغيير العلاقات على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع تغييراً فعلياً وبالتالي تغيير المجتمع ، كما يدخل في صميم الممارسة : صراع المنظومتين العالميتين ، الاشتراكية والرأسمالية ، والعملية الثورية العالمية . أي ان الممارسة توجه مباشرة نحو العالم المحيط (العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي) في حين تتجه النظرية (النشاط النظري) مع موضوعات مثالية (معارف ، نظريات ، أفكار ...) وإدراج معيار الممارسة في نظرية المعرفة يفترض وحدة عدد من الجوانب : ففي إطار المادية التاريخية : بحث الاتاج والقول بأهمية النشاط المادي والعلاقات المادية والممارسة الثورية

وفي إطار النظرية الفلسفية في الانسان : ماهيته ، والقول بدور العمل في سيورة الانسان وتطوره

وفي إطار المادية الديالكتيكية : ماهية النشاط البشري ، واستنتاجات نظرية ومنهجية ضرورية لفهم العلاقة بين الذات والموضوع .. وهكذا بالنسبة لكل ميادين نظرية المعرفة . وتعد الممارسة أساس عملية المعرفة ومعيار اليقين بالنسبة للمعرفة العلية النظرية .

ينشأ في مجرى تطور التاريخ ضرب خاص من النشاط يهدف إلى صياغة المعارف وتغييرها ، وينشأ في مجرى التقسيم الاجتماعي للعمل نمط متميز من النشاط يرتبط بسهمة الاستخدام والتغيير العنسيين للعالم المادي ، للضيعة والمجتمع بهدف إنتاج المعرفة النظرية وحفظ المعارف وتكديسها ونقلها وتلقيها ، وهذا ما يسميه ماركس «إنتاجاً روحياً» أي ما تقوم به جماعات متميزة من الناس من وظائف خاصة (وضع واستيعاب منظومات المعرفة العلمية والمذاهب النظرية والايديولوجية والاخلاقية والجمالية والفن والادب ...) ويعود سبب اهتمام الماركسية بالمشكلات الخاصة للنشاط النظري إلى أن الماركسية قد طرحت مهمة تحويل الاشتراكية من مذهب طوباوي إلى علم وهنا يصبح تحليل وحدة النظرية والممارسة - وفهم الطابع الموضوعي لهذه الوحدة إحدى المقدمات النظرية للوقوف على الامكانيات الواقعية لاقامة التحالفات بين العاملين في مجال النشاط الانتاجي العملي (البروليتاريا) وبين العاملين في الميدان النظري (الانتلجنسيا الطليعية) على أن توجيه تطور النظرية في ميادين : الايديولوجيا والسياسة والمعرفة العلمية يجب أن يتم في نطاق المجتمع بأسره .

تكون في عصر الثورة العلمية الثانية وحدة «النظرية» و «الممارسة» أمتن وأشمل منها في العصور السابقة ، ولكن هذه الوحدة لا تقوم إلا على أساس التوازن بين النظرية والممارسة ، وتعود خصوصية النشاط العلمي النظري إلى وظيفتها - إنتاج المعرفة ، التي هي معرفة من نوع خاص . إن أساس هذا النشاط المتخصص وهدفه هو تحصيل معرفة موضوعية برهانية عن الروابط الداخلية الهامة للأشياء والظواهر والعمليات المدروسة . فيهدف العلم وحصيلته النشاط المعرفي النظري ، هو تحصيل معرفة يقينية جديدة والتحقق الدائب من صحة الحقائق العلمية المحصلة سابقاً وإدراجها في منظومات جديدة .

إن مفهوم «النظرية» يجمع نسقاً واسعاً من النشاط الروحي (المنظومات الايديولوجية ، والنظريات والمفاهيم والمناهج العلمية ، المأخوذة في وحدتها) . ولكن في نظرية المعرفة الماركسية اللينينية ، يؤخذ مفهوم «النظرية» أحياناً بمعنى أضيق ، حين يجري التمييز بين «النظرية» أو النشاط النظري وبين ذلك

المستوى من المعرفة العلمية . المسمى بـ «المعرفة العلمية التجريبية» وعندها يميزون بين معرفة علمية تجريبية ومعرفة علمية نظرية . حيث يتم - في الثانية - تنسيق المفاهيم والقوانين في نظرية علمية برهانية متكاملة الى حد ما ، تغطي ميداناً واسعاً من الواقع .

وحدة النظرية والممارسة :

تدرج الفلسفة الماركسية اللينينية مفهوم الممارسة ضمن نظرية المعرفة كأساس لعملية المعرفة وكسعيار للحقيقة ، وهذا يعني ، ان النشاط المتخصص تاريخياً (وبضمنه العلمي) قد ظهر لأول مرة بفضل ذلك النشاط الذي يهدف الى استيعاب العالم المحيط علماً ، أي بفضل الانتاج وممارسة التغيير ، كما يعني أن المتطلبات العلمية للانسان الاجتماعي ، هي التي تطرح المشكلات المعرفية والنشاط الروحي ثم تطرح الاسئلة ، والممارسة بصفتها أساساً لعملية المعرفة تكون محركاً لتطور العلم والانتاج الروحي كله وبذلك تكون «قاعدة تجريبية» لاختبار الكثير من المعارف المحصلة في مجال النشاط الروحي المتخصص . أي أن الممارسة في نهاية المطاف هي المعيار الشامل والحاسم ليقينية المعارف المتحصلة ولكن لمعرفة هذا الجانب ، لا بد لنا أولاً من التعرف على الفهم الماركسي اللينيني لمسألة اليقين (الحقيقة) .

ان الفهم اللينيني للحقيقة يقوم على أساس انها ترتبط بديالكتيك الذات والموضوع . وهي من اختصاص المنطق الديالكتيكي . فعلمية المعرفة تخرج عن اطار المضنون الحسي (اللبسوس) حين يعاد انتاج الواقع انتاجاً ذا مدلول اجتماعي ، أي حين يعاد انتاجه في منظومة اللغة والمقولات المنطقية وغيرها ، وتندرج الحقيقة في عداد أهم الادوات في مخزون الثقافة الانسانية .

مشكلة الحقيقة :

إن الحقيقة هي معرفة تتوافق مع الروابط والقانونيات الهامة للواقع الموضوعي ، ان المقدمة الاولى والضرورية لموضوعية الحقيقة هي وجود الواقع

وقوانينه خارج وعي الذات العارفة وبصورة مستقلة عنها ، ويدل مفهوم الحقيقة على حقيقة التفاعل الديالكتيكي بين الذات والموضوع ، بين الواقع المستقل عن الانسان وبين النشاط المعرفي للانسان .

يتساءل لينين : «... هل الحقيقة الموضوعية موجودة ، أي هل يمكن للتصورات البشرية أن تنطوي على مضمون ، غير مرهون بالذات ، غير مرهون بالانسان ولا بالبشرية ؟» (المادية والمذهب النقدي التجريبي) . ولا بد هنا من الإشارة الى أن تأويلات كثيرة ومتناقضة قد تناولت هذا التساؤل اللينيني بشأن الحقيقة . منها أن «التومائية الجديدة» ترى أن التعريف اللينيني هذا : مشبع بروح الفلسفة الدينية . التي تؤكد على استقلالية الحقيقة عن الانسان والانسانية والتومائية الجديدة - كما هو معروف - تقف ضد المثالية الذاتية وتسلم بدور معرفي معين للحواس ، كما تسلم بأن الاحساسات هي صور الاشياء ، ولكنها ترى أن موضوع المعرفة العقلية هو العام ، هو «ماهيات مدركة بالعقل وحده» تتفرع عن الروح ، وتمثل وجوداً صادراً عنها . وهكذا تفصل المعرفة الحسية عن العقلية وتحصرها في العالم المحسوس ، في حين تدرج العام في عالم الغيب وعالم العقول وبذلك يتجاهل التوماويون الجدد ان لينين يقصد قبل كل شيء ، تعريف الحقيقة كمضمون التصورات البشرية . إذ ليس ثمة مجال أصلاً للحديث عن «حقيقة فوق الانسان» . ان موضوعية الحقيقة تعني ان مضمونها موجود وجوداً موضوعياً غير مرهون بالانسان وبالبشرية ، ولا يعني في الفهم الماركسي اللينيني فصلها عن النشاط البشري . بل يفترض مباشرة ، النظر اليها كعملية اجتماعية تاريخية ديالكتيكية .

يقول لينين عن ديالكتيك العملية المعرفية : «هل يمكن للتصورات البشرية ، التي تعبر عن الحقيقة الموضوعية ، أن تعبر عنها دفعة واحدة ، بصورة كلية ، مطلقة ، أم تعبر عنها بصورة تقريبية ، نسبية فقط ؟» (المادية والمذهب النقدي التجريبي) ويجب : «ان هذا ليس انعكاساً بسيطاً ، مباشراً ، كلياً ، وانما هو عملية من عدة تجريدات ، من تشكيل المفاهيم والقوانين ... التي

لا ترصد الا رسداً نسبياً تقريباً ، القانونية الشاملة للطبيعة المتحركة والمتطورة
أبد آ . (الدفاثر الفلسفية)

فحل مشكلة الحقيقة الموضوعية إذن ، يصبح ملموساً أكثر من خلال
«منهود الحقيقة النسبية» أي ان الحقيقة الموضوعية تتبدى في صورة الحقيقة
النسبية بمعنى أن كل معرفة موضوعية موجودة في لحظة ما وفي ميدان ما من
الواقع لم تصبح بعد ، معرفة كاملة وشاملة بن معرفة نسبية ، ومع ذلك يظل
مضمون الحقيقة النسبية غير مرهون بالانسان وبالانسانية ، أي أنه يظل
مضموناً موضوعياً (حقيقة موضوعية) .

ان حركة البشرية على طريق المعرفة الموضوعية تتوقف على النشاط الحياتي
للذات الواقعية ، للفرد ، وعلى وضع الطبقات والجاعات ، وعلى خصوصيات
المرحلة التاريخية . وذلك هو التناقض الحي من تناقضات المعرفة البشرية
«التناقض بين قدرة الانسان المعرفية اللامحدودة داخلياً ، وبين كونها لا توجد
فعلاً الا في أناس فرادى معدودين ومحددين (محصورين) بحدود معرفتهم .»
(انجلس ، ضد دوهرنغ) . ولكنه تناقض ليس قابلاً للحل وحسب ، من حيث
المبدأ ، بل انه يجري حله فعلاً في مجرى التاريخ البشري ذاته . وقد انتقد لينين
«النسبوية الفلسفية» على أساس التول بالطابع المطلق والنسبي للمعارف الحققة ،
أي على أساس «المنهودة المعرفية للانسان ، غير المحدودة داخلياً» ومسيرة
الانسانية المتجهة دوماً نحو حقائق جديدة يتم التآلف بينها وبين المعرفة المكدسة
التي توسع آفاق الواقع المحيط القابل للمعرفة — وذلك هو المحتوى الذي تعنيه
الماركسية اللينينية بمنهج «الحقيقة المطلقة» حيث أن لينين يؤكد انه «ليس ثمة
حدود لا يمكن عبورها بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية» .

والجدير بالذكر ، ان فهم دياكتيك العملية المعرفية يتيح امكانية الوقوف
على الخطأ وتحديد دوره : فان عملية عكس الواقع في مفاهيم وتصورات هو ،
في الوقت ذاته ، تشويه أيضاً ، لكنه خطأ قابل للتصحيح اللاحق في مسيرة
العملية المعرفية ، وإن كان التصحيح هنا نسبياً أيضاً ، يقول لينين : نحن
لا نستطيع تصور الحركة ، والتعبير عنها ، وقياسها ، وتصويرها دون أن نقوم

يفصل ما هو متصل ، دون تقوم بعملية تبسيط ، بدون تخشين ، بدون تقسيم ، بدون امانة للحسي ... ولا يقتصر هذا على الفكر وحده ، بل على الاحساس أيضاً ، لا ينطبق على الحركة وحدها بل انه يصح على كل مفهوم (الدقاتر الفلسفية) . ان الديالكتيك المعقد الملازم لطبيعة عملية المعرفة هو الذي يجعل من عملية استبعاد الخطأ من أي فعل معرفي ، أمراً متعذراً وضمن ذلك عملية اتخاذ القرارات السياسية الجديدة ، وإذ لا تكون ولا يمكن أن تكون عملية المعرفة بدون خطأ ، فمن الضروري التنبيه الى الخطأ والنضال ضده وتجاوزه ، وكل خطأ ، قابل في نهاية الامر ، للتصحيح والتجاوز ، فكما انه لا يوجد ما يعصم الباحث من الوقوع في الخطأ ، كذلك لا يوجد ما يعوق من تجاوزه لان عملية المعرفة لدى الانسان لا تسير وفق خط مستقيم ، بل هي خط منحني ، يقترب بصورة لا متناهية من سلسلة الدوائر ، من الحلزون ، على حد تعبير لينين .

ان المعرفة النظرية تبدأ من متطلبات عملية النشاط الحياتي البشري المباشر وتنتهي اليها من خلال عملية تلبية متطلبات الممارسة ومن خلال التحقق من صحة المعارف المتحصلة أي ، من التأمل الحي الى الفكر المجرد ومن الفكر المجرد الى الممارسة ، وذلك هو طريق ديالكتيك المعرفة الحقيقية ، معرفة الواقع الموضوعي — كما يقول لينين .

وتعد الممارسة محكاً لاختبار المعرفة العلمية النظرية ، ومعياراً للحقيقة .

الممارسة ومعيار الحقيقة :

يقول ماركس : «ان مسألة ما إذا كانت للفكر البشري حقيقة شئية ، ليست مسألة نظرية ، وانما هي مسألة عملية ، ففي الممارسة ينبغي على الانسان أن يثبت صحة تفكيره ، أي واقعيته وقوته ودينويته » (موضوعات عن فورباخ) ويقول لينين : «ان الممارسة أرفع من المعرفة ، فليس لها ميزة الشمولية فقط بل وميزة الواقعية المباشرة » (الدقاتر الفلسفية) .

ويأتي العلم بالانتاج المتطور ليثبت علماً ويوماً ، فعاليات وانجازات العلم ، «حقيقتها الشئيه» وليكشف عن المشكلات الملته ، كالحصول علماً على مواد اصطناعية جديدة باستمرار يتم استخدامها في الصناعة مما يعطي دليلاً مقنعاً على صحة المعرفة الكيميائية ، ويمكن سحب هذا القول على عملية التفاعل بين النظرية العلمية الاجتماعية وبين الممارسة الاجتماعية السياسية ولكن ليست النظرية العلمية وحدها هي التي يجب أن تتطور بحيث توفر امكانية استخدامها علماً والتحقق من صحتها ، فالممارسة نفسها يجب أن ترقى الى مستوى يمكنها من أن تشكل معياراً مرموقاً ليقينة النظرية ولينين الذي أكد على أن وجهة نظر الحياة ، وجهة نظر الواقع والممارسة يجب أن تكون وجهة النظر الاولى والاساسية في نظرية المعرفة ، أكد في الوقت ذاته على نسبية معيار الممارسة وأشار الى أن الممارسة نفسها عملية تاريخية متناقضة ، متطورة باستمرار ، عملية مرهونة بالظروف الموضوعية وبحدود المكان والزمان وبسوازين القوى الفعلية بين القوى الاجتماعية المتجاذبة ، وبالمواصفات الملوسة للساكنين فيها وبقيادتها وهذه العملية لا تكتفي بالسير وراء النظرية بحيث تبدو تجسيدا وتحققاً عملياً لها ، انها نتيجة مباشرة للتناقضات الاجتماعية الواقعية ، أي عملية جمع دياكتيكي بين التنظيم والعفوية ، بين الفكر النظري والتلقائية .

ان الممارسة البشرية ، بصفتها عملية حية تعطي معياراً موضوعياً للحقيقة ولكن في كل حالة تاريخية معينة ، في كل لحظة لا يمكن لمعيار الحقيقة أن يثبت أو ينفي أيّاً من التصورات البشرية بصورة تامة ، وهذا المعيار هو من «عدم التعين» بحيث لا يسمح لمعارف الانسان أن تتحول الى «مطلق» وهو ، في الوقت ذاته ، معيار على قدر من التعين ، يتيح خوض التضال ضد كل ألوان المثالية واللاأدرية - كما يقول لينين - .

الوجودية ونظرية المعرفة

يبدو أن كل ادعاء بالمعرفة : لا بد أن يتضمن الاقرار بما هو موجود وما

هو غير موجود ، كما أن الاقرار بالواقع هو ادعاء بالمعرفة ، وبناء على هذه العلاقة المتبادلة والارتباط الوثيق بين المشكلة المعرفية (الابستمولوجيا) ومشكلة الوجود (الانطولوجيا) يصبح القول إن نظرية المعرفة تسبق نظرية الوجود أو العكس قولاً لا معنى له وهو قول أساسي يتردد في تاريخ الفلسفة باستمرار وفي كل عصر بحيث لم يكن من حق أي إنسان أن يطرح أي سؤال قبل أن يقرر أي المشكلتين قد سبقت الأخرى ، فقد أعطى ديكارت مشكلة المعرفة ، الأولوية في الجانب العقلاني وكذلك لوك في الجانب التجريبي ، كما أن كانط ، بحث شروط المعرفة وحدودها ومدى صحتها قبل أي موضوع آخر . ومع ظهور الوجودية ، بدأ الشك في شرعية سيادة نظرية المعرفة طوال الفترة السابقة ، لأن الوجود البشري — عند الوجودية — هو نقطة البدء المعترف بها . وليس المقصود بالطبع فكرة الوجود البشري بن الوجود البشري العيني الذي تتصل به مباشرة بوصفنا موجودات بشرية .

وإذن فالفلسفة تبدأ من الوجود البشري أي من الواقع ، ولا بد أن تكون مشكلة المعرفة تابعة لمشكلة الوجود ، تالية للوجود ، تنشأ بعد الوجود . ف «المعرفة نوع من الوجود ينتمي الى الوجود — في — العالم» على حد تعبير هايدغر ، الذي يتساءل عما إذا لم تكن هذه العبارة قد ألفت مشكلة المعرفة ، وهكذا يرى الوجوديون أن الطريقة المعروفة في تناول مشكلة المعرفة هي طريقة خاطئة ، تثير مشكلة مزيفة . ويبدأ الخطأ من افتراض كيانيين منفصلين تماماً ومحاولة جمعهما : كالبده : ذات مفكرة وعالم مادي مثلاً . كيف تخرج الذات البشرية من ذاتيتها خروجاً يسكنها من معرفة العالم ؟ ، وهكذا نظر الوجوديون الى حجة ديكارت «أنا أفكر ، إذن ، أنا موجود» باعتبارها حجة مجردة ، فأنا في الأساس لمست ذاتاً مفكرة ، ولكنني أولاً . وقبل كل شيء ، موجود ، والوجود أوسع بما لا يقاس من التفكير وأسبق منه . لهذا يفضل الفيلسوف الوجودي أن يقلب حجة ديكارت بحيث تصبح : «أنا موجود ، إذن ، أنا أفكر» . بمعنى أنني موجود بصورة أتمكن فيها من تجاوز ذاتي ، أي أن هذا النوع من الوجود هو وجود — في العالم أو وجود — مع — الآخرين .

وهكذا تصبح المقدمة المنطقية للحجة هنا أقل تجريداً من «أنا أفكر» لأن المقدمة كل الواقع أي الواقع بكن ما فيه والواقع هذا هو المعطى الاول الذي يأتي التفكير فيما بعد لكسي يكتشفه أو يعرفه ، أي أنه لم يكن واقعاً جرت إقامته بواسطة حجة معرفية من نوع «أنا أفكر ..» وحل مصطلح «أنا أفعل» محل «أنا أفكر» أي حلت الذات الفاعلة محل الذات المفكرة والفعل يتضمن التفكير فيما يتضمنه ، الذات لا توجد الا فاعلة وهي لا يمكن أن توجد مفكرة إلا لأنها فاعلة و «تكون الذات مفكرة في ذاتها ولذاتها بوصفها فاعلة» على حد تعبير جون ماكسري الذي اختار صيغة «الأنا الفاعل» بدلا من ال «أنا المفكر» كنقطة بداية للفلسفة تؤدي الى تجاوز مشكلات فلسفية عويصة كثنائية : المادة والفكر ، النفس والجسد ، الذات والعالم .

المعرفة والفهم والتأويل :

لا نجد — في العادة — في كتابات الوجوديين مناقشات منظمة لطبيعة المعرفة والفهم ، وربما كان ذلك بسبب عنايتهم الكبيرة بالوجدان والارادة والفعل ، أكثر من عنايتهم بالجانب العقلي في وجود الانسان ، حيث انهم يؤكدون ان معرفتنا ذاتها لها طابع انفعالي وان الفهم ذاته يتلون حسب الحالات المزاجية .

يقول الوجوديون بجذر مزدوج للمعرفة ، أي المعطيات الحسية من جهة ومساهمتنا الذهنية الخاصة من جهة أخرى ونحن نقوم بواسطة هذه المساهمة الذهنية بعملية تنظيم المعطيات وفقاً لصور قبلية ، ف «الادراك الحسي .. لا يمكن أن يكون مجرد انعكاس سلبي للواقع أو تكيفا مباشرا للمعطيات بل هو كذلك تغيير ايجابي لشكل الوجود الخارجي واكسابه معنى ..» على نحو ما يقول برديايف ، فما هو هذا الايجابي الذي يكسب الوجود معنى في عملية الفهم ؟

انه ما يدرس عند هايدغر وسارتر تحت عنوان «الاسقاط» ، على أساس أن الوجود البشري يقوم دائماً وبطبيعة الحال بعمليات اسقاط لذاته على

ما يحيط به ، فعلية الاسقاط جزء من وجوده ، أي من خروجه المستمر عن ذاته ، وإن كان هايدغر يستخدم تعبير اسقاط استخدامات غريبة :

اسقاط للذات واسقاط للوجود واسقاط للفهم واسقاط للإمكانات وللمعنى وللعالم وللطبيعة ... ومن المكشوك فيه أن يكون هايدغر قد حافظ على اتساق المعنى في كل هذه الاستخدامات ، أي المعنى العام بمعنى الطرح أو الالتقاء إلى الامام ... ففي عملية تجاوز الذات يلقي الموجود بنفسه إلى الامام في إمكاناته ، ويلقي بإمكاناته إلى الامام في بيئته ، ويفهم البيئة من خلال الإمكانيات التي يليقها أو يسقطها عليها فيكون قد أسقط المعنى ليني عالماً مفهوماً ، وهكذا يبدو العالم مشروعاً أو نسقاً من المشروعات يشكل المعطى أو المادة الخام مضمونها ، أما كونه عالماً (صفة العالمية) فموجود قبلي في اهتمامات الموجود البشري . والفهم عملي الطابع ، طابع الحياة اليومية ، ففهم العالم يعني القدرة على اجتياز مصاعبه ومشكلاته وتجنب أخطاره وربط الأشياء والاهتمامات البشرية وجعلها في خدمة الموجود البشري بل وتصنيفها في مقولات وفقاً لهذا الإطار وهذا ما يمكن تسميته بالفهم العملي (تمييزاً له عن الفهم النظري) الذي يتبدى - غالباً - في أنماط العمل أو الفعل ، ففي طريقة تناولنا للأشياء أو تعاملنا معها قد نجد الإدراك العملي لشيء ما ، أصعب بكثير من الوصول إلى فهم نظري له . والفهم النظري لنصوص كتاب عن أصول الحكم مثلاً ، أسهل بكثير من استيعاب فن الحكم على أحد رجال السياسة والفن أو المهارة هنا ضرب أصيل وهام من الحكمة العملية التي يمكن صوغها بدقة في مجموعة من القضايا حيث يسقط الموجود البشري ذاته في موقف ما بطريقة ما ، تجعله يستفيد من الإمكانيات التي يطرحها الموقف ، وربما لهذا السبب سميت السياسة «فن الممكن» ومن الواضح أنه لا يوجد في أي ميدان تطبيق يستحق اسم «الفن» أو «المهارة» إلا ويحتوي على نظرية ضمنية أو استبصار للطريقة التي تسير بها الأمور ، ومن الواضح أيضاً أنه لا توجد بالمثل نظرية خالصة ، بحتة ، متحررة من كل اهتمام عملي ولهذا تكون التفرقة بين النظرية والتطبيق مسألة نسبية ، رغم أهميتها وعند الانتقال من الممارسة

الى النظرية ، فانه ينتقل من الجزئي ، الخاص ، الى العام ومن العيني الى المجرد ومن الوجود بالفعل الى ما يمكن أن يوجد وبالتالي يكون الانتقال من الحالة التي يكون فيها الاهتمام بالموجود في أعلى درجاته الى الحالة التي يقل فيها الاهتمام الى درجة يتلاشى فيها ، وعند ذلك ينتقل المرء من عملية اسقاط المقولات المرتبطة بالاهتمام الى مقولات أكثر نظرية مثل مقولات الفهم أو تصورات العلم الطبيعي .

وكما يوجد اختلاف بين الفهم النظري والفهم العملي ، يوجد كذلك اختلاف أوضح بين نظرتين الى مشكلة المعرفة : النظرة الوجودية ، والنظرة المميزة لتراث الفلسفة ، فالفهم العملي هو بنظر التراث الفلسفي معيار ، والمقولات دلالة على بنية الفهم الاساسية ، بينما اتخذ الوجوديون من الفهم العملي معياراً لهم . وقد افترض أن الخيال هو الذي يتوسط بين شكلي الفهم ويلعب في كل منهما دوراً مختلفاً عنه في الآخر . يرى هايدغر أن الخيال والطبيعة الزمانية للانسان هما شرطاً للفهم .

ويدل الحديث عن اسقاط المعاني أيضاً على أن أي نوع من الفهم لا بد أن يشتمل على فعل من أفعال التأويل ، وما يبدو أمامنا ، نراه أو نسمعه بصفته «شيئاً» نرى بقعة اللون في السماء مبنى أو قطعة من الخراف ونسمع صوتاً على انه صوت محرك معين ، ... فتحديد المعاني يدل على أن لدينا إطاراً مرجعياً نضع فيه الموضوعات المختلفة التي نلتقيها في خلال تجربتنا . والموجود البشري يسيل دائماً الى ضم كل شيء الى عالمه ، ولكن من الملاحظ أن هناك عوالم كثيرة ، لذلك نزع أن هناك - بالمقابل - طرقاً كثيرة للفهم وليس فقط العملية والنظرية ، بل يمكن القول أيضاً بفهم ينتمي الى المؤرخ وفهم ينتمي الى الفنان، والى اللاهوتي و ... وكل فهم يشتمل على فهم مسبق أو طريقة في النظر الى الاشياء أو تصورها وفقاً لما يتخسسه من نقل تأويلي ، فالفهم النقدي مثلاً هو البحث في الحد الذي تكون معه مقولات الفهم المسبق كافية لادراك مضمون التجربة وتفسير هذا المضمون ، وذلك حين يصبح الفهم المسبق

موضوعاً للبحث . وهنا لا بد أن يكون الفهم التقدي دور فعال متبادل بين المقولات التي تفسّر وبين المعطيات الفعلية للتجربة .

وحين يجري الحديث عن المعرفة ، فذلك يعني الوصول الى درجة كافية من الفهم تضمن لنا حداً معقولاً من اليقين بالنتائج التي يصل اليها فهمنا ، إذ ربما لا نصل الى الفهم المطلق أبداً . ولكننا نستخدم فعل «يعرف» بحرية أكثر مما يجب وإن كان الاستخدام العادي لهذا الفعل يسمح لنا بالحديث عن «المعرفة» حتى حين لا نكون قد وصلنا الى يقين مطلق والسؤال الآن هو كيف يمكننا أن نعرف أننا نعرف ؟

انواع المعرفة ودرجاتها :

عرفنا أن هناك تميزاً بين معرفة نظرية ومعرفة عملية ، ولكن هناك تفرقة أهم وأعمق بين معرفة واقعية معينة ومعرفة شخص ما ، هذا بالإضافة الى أن معرفة الموجود البشري لذاته هي نوع آخر وهام من أنواع المعرفة .

ويجري ، في العادة ، اختيار طريقة معينة من طرق المعرفة ، عند بحث نظرية المعرفة ، لتكون انموذجاً ، يقاس عليه ، وقد اختيرت المعرفة الرياضية في الماضي ، لتمثل ذلك الانموذج لما تمتاز به من يقين لا يتوافر في أية معرفة ممكنة في أي مجال من مجالات البحث . وإن كان بعض الفلاسفة يفسر منشأ اليقين في المعرفة الرياضية تفسيراً ليس في صالحها ، حين يرجعه الى أننا في طابعنا ، نحصل حاصل ، أما في الوقت الحاضر ، فقد أصبحت العلوم الطبيعية هي مصدر ذلك المعيار الذي نقيس به ما نسيه معرفة ، لأنها تزودنا بالتجربة التي نفتقر اليها الرياضيات نفسها ، ولكن عندما يجري تطبيق التصورات الرياضية على موضوعات العلوم التجريبية ، فإن هذه العلوم تستطيع الوصول الى ذلك القدر من الدقة واليقين اللازمين لما نعدّه «معرفة» .

أما عند الوجوديين ، فإن نسوذج المعرفة الوجودي هو المعرفة بالاشخاص وليس المعرفة الموضوعية بالوقائع التجريبية ، وحين تكون المعرفة : معرفة بالاشخاص فإنها لا بد أن تكون معرفة ذاتية أو معرفة استبطان للذات ، وإما

معرفة بالآخرين ، نحصل عليها حين نلتقي بهم ، ويزعمون أن معرفة الموجود البشري بذاته - بمعنى ما - هي التي تزعم قدرا من اليقين لا يمكن الحصول عليه بطريقة أخرى حيث يكون لدى المرء ادراك مباشر ووعي باطني ، على الرغم من أن معرفة الذات أو معرفة الناس بصورة عامة هي أكثر أنواع المعرفة صعوبة من حيث تحصيلها . بسبب ذلك القدر الكبير من الغموض الذي تحمله ، في حالة تحصيلها قياسا بما هو معروف من خلال مناهج العلوم الطبيعية .

يقول الوجوديون إن المعرفة التي تتخذون منها نموذجا هي ذلك الضرب الذي يتسم بالمشاركة ، فنحن لا نصل اليها بوساطة ملاحظة ما هو خارج أنفسنا بل بوساطة انغماسنا في ذلك الذي نعرفه ، ومن الواضح انه حين يعرف الموجود البشري ذاته تتحقق لديه تلك المشاركة . ولكن هذا الكلام يصدق أيضاً على حالة معرفتنا بشخص آخر حيث يتحقق نوع من التبادل والاختصاص والعطاء ، فنحن حين نعرف شخصا آخر لا نكتفي بأن نلاحظه ببساطة ، بل ان معرفتنا به تأخذ في النمو كلما ترك نفسه تتعرف لنا . ونحن بدورنا حين نترك أنفسنا نعرف بوساطة اننا نعرف شخصا ما معرفة جيدة ، عند ذلك يكون التبادل أو المشاركة التي يشارك فيها كل شخص في وجود الآخر قد استمرت لبعض الوقت ومن ثم تحقق الفهم العميق .

وإذ يؤكد الوجوديون على أهمية المشاركة في فعل المعرفة فإنهم ينتقدون المعرفة التي يسعى فيها العارف الى الانفصال عن المعروف لكي يستطيع تخصصه بطريقة خارجية حيث يكون الهدف هنا الوصول الى الموضوعية ، فالموضوع هو ذلك الذي يقف في مواجهة حيث تقف الذات والموضوع وجها لوجه ويكون كل منهما خارجيا بالنسبة للآخر ، ولا يعني ذلك أن الوجودية لا تعترف بقيمة ذلك النوع من المعرفة ، على الرغم من الحالات التي ظهرت فيها الوجودية بمظهر العداء للعلم ، ولكن اعتقاداتهم ربما تكون مشروعة في الحالات التي يمتد فيها الموقف المجرد الذي قد يناسب علوما معينة دون غيرها ، ليشمل بغير تمييز مجالات أخرى وحين يقال إن المعرفة «الموضوعية» المتحصلة

بهذه الطريقة هي وحدها التي تكون معرفة ، وينصب الاحتجاج الوجودي بصفة خاصة عندما يكون الانسان نفسه هو موضوع الدراسة ، ويتفق الوجوديون على ان معرفة الانسان لا تترد الى معرفة عامة عن الوقائع التجريبية ويؤكدون في ذلك على أولوية المعرفة البشرية أي المعرفة الوجودية ولكنهم يختلفون بشكل واضح بعد ذلك في الطريقة التي يمرون بها عن ذلك . فكارل ياسبرز مثلاً ، إذ يؤكد على أن معرفتنا كلها تتخذ شكل «ذات موضوع» يعترف أيضاً بأهمية «الشامل» الذي لا يكون هو نفسه موضوعاً لكننا نكون على وعي به بوصفه المجال الأوسع الذي يشمل الذات والموضوع . ويشمل الوجود في ذاته الذي يحيط بنا والوجود الذي نكون عليه ولكي ندرك الشامل لابد أن نتحرر من العلاقة الموضوعية الضيقة مع بيئتنا وتجاوز الهوية القائمة بين الذات والموضوع عن طريق المشاركة . يقول برديايف ان «الموضوع» ليس مقطوع الصلة بسقوط الانسان ، ويقول ليفي بريل ان تفكير الانسان في مراحله الأولى لم يتوضع ، بل ظل متحداً مع ما يعرفه طبقاً «لقانون المشاركة» لكن هذه المشاركة قد تحطمت ، وصاحب يقظة العقل تقسيم واغتراب ، فقد كان على الانسان أن يجتاز مرحلة يخضع فيها عقله للنقد قبل أن يصل الى التوضع الذي هو قدر الروح في هذا العالم .

تقدم الوجودية تأويلاً فتنتقل من المعرفة بوصفها تموضعاً الى المعرفة بوصفها مشاركة واتحاداً مع الموضوع والدخول معه في علاقة تعاون ، يرى «ماكلوهان» اننا نصل في عصر الكبرياء الجديد الى نوبة التفتيت وندخل في عصر سوف يصبح فيه الوعي الاسطوري هاما مرة أخرى ، علينا أن نلاحظ أن الوجودية لا تفرق بصورة حاسمة بين المعرفة والوجدان والارادة . فهم يؤكدون أن للمعرفة خاصة الانفعال والصراع كما يؤكدون أن فكرة الوجود البشري تلغي فكرة الملكات ، القديمة في علم النفس .

الحقيقة :

النظرة التقليدية الى الحقيقة هي التي تقول إن الحقيقة اتفاق بين المضمون

(الحكم أو الفكرة) وبين الواقعة الموجودة في العالم الخارجي التي تشملها الفكرة أو الحكم ، غير أن الوجودية ترفض هذا التصور التقليدي للحقيقة لانه يصف نوعاً من المعرفة الذي كان الفهم المجرد المتوضع يهدف الى وصوله . لكن هناك ضرب من الحقيقة أكثر أصالة من ذلك ينتمي الى الوجود العيني البشري .

ونحن نقف من احتجاج كيركجارد على ما يعتقد أنه تجريد للحقيقة «الموضوعية» ان تمام الحقيقة يتضمن جوائتها ، فهي ليست شيئاً غير شخصي يمكن أن يوضع في قضايا بل هي شيء يتم امتلاكه داخلياً ، فهو يقول : «عندما تثار مشكلة الحقيقة بطريقة موضوعية يتجه الفكر مباشرة وموضوعياً نحو الحقيقة بوصفها موضوعاً يرتبط به الشخص العارف ، وعندما يكون الموضوع الذي يرتبط به الشخص العارف هو الحقيقة وحدها ، فإن الذات في هذه الحالة فقط تعدّ مالكة للحقيقة . أما عندما تثار مشكلة الحقيقة من الناحية الذاتية فإن الفكر يتجه ذاتياً الى طبيعة العلاقة التي يكونها الفرد ، فإذا كانت هذه العلاقة من النوع الحقيقي وحده ، كان الفرد في هذه الحالة مالكاً للحقيقة . حتى حين يكون الشيء الذي يرتبط به على هذا النحو غير حقيقي» . والمقصود هنا ان الحقيقة بأكمل معنى لها تخرج من العمق الجواني للوجود البشري ، وهي تضرب جذورها في افتتاح هذا الوجود . وإذا كان كيركجارد قد وصف بالفردية المفرطة ، فان فلاسفة وجوديين آخرين (بردايف ومارسيل) يؤكدون أن الحقيقة لها باستمرار بعد شخصي . وقد كشف هايدغر عن العلاقة بين الحقيقة والحرية وفتح الوجود البشري ، بقوله ان المرء يمتلك الحقيقة بمقدار ما يكون حراً ويكون حراً بمقدار ما يكون منفتحاً على الأشياء على النحو الذي تكون عليه تلك الأشياء وينفتح على الأشياء على ما هي عليه بمقدار ما يتركها لتكون ما هي عليه ، بحيث لا يعيد تشكيلها وانما يشارك في افتتاحها فقط ، وهايدغر شديد الإعجاب على ما يبدو بالتصور اليوناني للحقيقة بوصفها «لا تحجباً» أو «لا اختباء» بمعنى أن الحقيقة «تكون أو تحدث أو تتحقق» عندما لا تكون هناك أية حجب تمنع ظهور الأشياء في تفتحها . ولكن هذا يتضمن أن الحقيقة تضرب جذورها في الوجود البشري .

المتعين وفي الذاتية ، لان الوجود المتعين هو الضوء في غمرة الوجود والانسان هو المكان الذي يحدث فيه الافتتاح وبالتالي فهو يوجد في الحقيقة أو في لا حقيقة الاختباء بفضل واقعة ، أنه يوجد خارج ذاته .

التفكير :

التفكير هو النشاط الذي نصل بوساطته الى المعرفة ، وتجسده اللغة ، وهو من المسائل التي يختلف فيها الوجوديون مع معظم تاريخ الفلسفة الذي كان في الغالب يذهب الى أن الفكر والواقع شيء واحد ، وقد ظل هذا التراث مسيطرا على الفلسفة حيث وجد تعبيره النسقي في فلسفة هيغل التي تقول إن ما هو واقعي عقلي فهو فكر مطلق يفكر في ذاته ، وقد انصب احتجاج الوجودية بل احتجاج كيركجارد على فلسفة هيغل هذه ، ذاهبا الى أن التفكير والوجود أو الفكر والواقع ليسا شيئا واحدا بل ان الواقع هو الذي يفجر التفكير . ولا بد في البداية من القول إن كيركجارد قد انتقد «الفكر المجرد» لانه يمثل الفكر من منظور أزلي يتجاهل الزماني والعيني كما يتجاهل المسار الوجودي وأزمة الوجود الفرد التي ترجع الى انه مركب من الزماني والازلي والى أنه قائم في قلب الوجود . وقد ركز كيركجارد في نقده على القول إن الفكر يفصلنا عن الواقع وإن عالمه ليس عالم الوجود الحقيقي ، وقد فسّر ذلك على أنه هجوم على الفكر بصفة عامة بالاستناد الى عبارات متطرفة قالها كيركجارد وانا مونو وآخرون تدعو الى التخلي عن الفكر واحلال الوجدان والارادة محله ، كما دافع بعضهم عن الوجودية بالقول إن الوجودية لا تسير في اتجاه التخلي عن الفكر بل في اتجاه الدعوة الى أن للفكر أشكالا متعددة . فالفكر المجرد الذي انتقدته الوجودية (كيركجارد) يفشل في تحقيق هدفه لانه يسعى الى فرض نمط دقيق على الواقع ، يكذبه الوجود الفعلي ، ومشكلة الفكر لا تكمن في كونه فكرا بل في كونه فكرا مجردا وليس فكرا جديلا ، على نحو ما يفهم كيركجارد لفظ «الجدل» . وهكذا يطور هو نفسه فكرة المفارقة ، فالمفارقة ليست تناقضا صريحا يمكن أن يعدّ رفضا للفكر ، بل ان المفارقة توحد بين

المتناقضات ولكن ليس باذابتها في بنية عقلية بل بترك العقل والمفارقة ليتصالها في الايمان ، «فالعقل والمفارقة يتقابلان مقابلة سعيدة في اللحظة ، عندما يتنحي العقل ويخلي مكانه لتظهر المفارقة ، والكيان الثالث الذي يتحقق فيه هذا الاتحاد ... هو ذلك الانفعال الطافي السعيد الذي سوف نطلق عليه اسماً ، رغم ان التسمية لا تهم كثيراً ، هذا الانفعال الطافي هو الذي سوف نسميه بالايمان» .

وهكذا يقترب كيركجارد من اعتناق اللاعقلانية اقتراباً شديداً يشير رد فعل الوجوديين الآخرين ، فياسبرز مثلاً الذي قد يتفق مع كيركجارد في أن الواقع يجاوز العقل ، الا انه لا يرى أي انفصال بينها بل ربما رأى نوعاً من التطابق بين تصوراتنا وبين الواقع ، فكلها موجودة ضمن «الشامل» ولكننا نلاحظ أن «الشامل» في إطار هذه النظرة وكأنه يقوم بمهمة المفارقة التي تحدث عنها كيركجارد ، لو لا أن ياسبرز يصرح بارتياحه في اللاعقلانية والرومنتيكية والانفعالية ، التي عرف القرن العشرون أحد مظاهرها المرعبة في النازية . اما «هايدغر» فيقول إن هناك ضرباً من التفكير هو أساسي للموجود البشري وهو إذ يفرق بين مستويات متنوعة من التفكير ، يرفض «التفكير الحسابي» ولا يعده فكراً على الاطلاق ، لان مثل هذا التفكير ، تقوم به اليوم الآلات والكمبيوتر بدقة كاملة .

«اننا نصل الى مايعنيه التفكير عندما نحاول نحن أنفسنا أن نفكر» لكن التفكير الذي يسميه هايدغر «التفكير الاصيلي» أو «التفكير الجوهرى» لا يتغلغل في الوجود البشري وحسب بل يتغلغل فيه الوجود العام أيضاً ، بمعنى انه استجابتنا للوجود ومعايشتنا التأملية للواقع ، فالفكر هنا ، لا يكون الواقع ، بل ان الوجود يعبر عن نفسه في ذلك الشيء اسمه فكر ، وهو تفكير ماهوي أساسي لا علاقة له بالطابع الايجابي العملي للتفكير الحسابي ، انه على العكس سلبي متقبل .

تلك بعض الملاحظات عن الفهم الوجودي للتفكير ، وهي ملاحظات أثارت مشكلة في المنطق ، كما أثارت بطريقة جديدة مشكلة «اللاعقلانية» في

الوجودية ، وتشير مشكلة ما إذا كان من حق الوجودية ان تزعم بأنها فلسفة فالمنطق يزودنا قبل كل شيء بقواعد للتفكير ، وإذا كانت هذه القواعد لا تراعى ، فكيف يمكن ، بعد ذلك ، أن الناس ما زالوا يفكرون ، أو أن نتاج تفكيرهم المزعوم يمكن أن يسمى فلسفة ، فنحن مهما توقعنا من الفيلسوف فلا نتوقع منه أن لا يكون منطقياً ، فإذا تخلى عن المنطق أفلا يعني ذلك أنه تخلى عن الفلسفة ؟

يقول هايدغر : ان فكرة المنطق تذوب في دوامة بحث أكثر منها أصالة ، ولكن كيف يمكن أن يكون هناك بحث أكثر أصالة وهو يستغني عن المنطق ؟ ثم كيف يمكن أن يكون مثل هذا البحث الذي يستغني عن المنطق بحثاً فلسفياً ؟ الجواب هو انه مثلما توجد أنماط متعددة أو مستويات مختلفة من التفكير ، فهناك ضروب كثيرة من المنطق ، وقد سيطر ضرب واحد من المنطق على الفلسفة التقليدية... وقد آن الأوان لتحطيم هذا الطغيان والاعتراف بأن هناك فلسفات أو طرقاً مختلفة من التفلسف لها منطقتها الخاصة ، فهناك ضروب متعددة من الألعاب ولكل لعبة قواعدها الخاصة انا ، حتى في حال عدم اتفاقنا مع النقاد الذين يذهبون الى أن الوجوديين من نمط كيركجارد ونامونو وهايدغر... قد تخلو عن الفلسفة والمنطق ، بل وحتى عن التفكير نفسه ، لا بد من الاعتراف بأن تفكيرهم محوط دائماً بخطر ان يتحول الى فكر غير منظم يحل فيه الانفعال والاقتناع الشخصي محل البرهان حيث ينظر فيه الى الغسوس بصفته عمقاً . فعلى الفلاسفة الوجوديين الذين يزعمون انهم تجاوزوا الانماط التقليدية للفكر وللنطق أن يتكروا ويخبرونا بوضوح عن فكرهم وعن منطقهم البديل .

اللغة والفكر :

قد تكون هناك أنماط من التفكير التأملية الذي لا يحتاج الى كلمات إذ تحدث بعض الوجوديين بكثير من الاجال والتقدير عن صاحب الجلالة الصمت ولكن الصمت من هذا النوع لا يأتي الا بعد كلام ، بل نحن نصل الى هذا الصمت بالمضي في الفكر وفي الكلام الى أقصى حد حتى ينقلنا الى صمت - على

طريقة يابرز ولكن بغض النظر عن مثل هذه الحالة الاستثنائية ، فإن كل تفكير يتضمن لغة ، ومن خلال اللغة وعن طريقها ، يصبح الفكر محدداً بوضوح ، كما يصبح عاماً وشائعاً في تناول الآخرين .

يهتم الوجوديون باللغة بوصفها ظاهرة بشرية ، أكثر من اهتمامهم ببنيتها الداخلية أو بعلاقتها بشيء ما ، أو بتركيبها المنطقي أو بالطريقة التي ترتبط فيها اللغة بالعالم ... وكيف يمكن أن يكون للقضايا معنى ، فكل هذه الأمور من اختصاص الفلاسفة التحليليين المنطقيين واهتماماتهم . فالوجوديون يركزون اهتماماتهم على الكلمة المنطوقة ، أي على الحديث بصفته ظاهرة بشرية كاملة ، فهم يهتمون مثلاً بنبرة الصوت وتعبيرات الوجه وما إلى ذلك مما لا يهتم به المنطق ، فهذه الأمور تنتمي إلى الواقع اللغوي الذي يضيع عندما تحل الكلمة المطبوعة أو المكتوبة محل الحديث . فالعنصر الوجودية أو البشرية ، موجودة وحاضرة دائماً في اللغة ، بغض النظر عن كونها أقل وضوحاً في بعض الأحيان . كالصيغ الرياضية في الكتاب المدرسي مثلاً حيث يخفت فيها الطابع الوجودي أو الشخصي إلى درجة تقرب من الصفر وذلك بعكس الكلام السياسي الذي لا بد أن تبدو فيه الجوانب الشخصية للغة واضحة كل الوضوح . أما التمييز المعتاد بين اللغة الاخبارية واللغة التعبيرية أو الانفعالية ، فهو برأي الوجوديين تمييز ساذج لأن لغتنا هي عبارة عن ظاهرة يمتزج فيها النوعان دائماً إلى درجة أنه قد لا توجد لغة غير شخصية فكل لغة هي لغة شخص ما ، تنبع من إنسان ناطق ، فليس هناك أكثر بشرية من اللغة حتى حين تكون اللغة مجردة ، وكذلك فإن كل لغة فناناً هي لغة موجهة إلى شخص ما حتى حين نتحدث إلى أنفسنا ، فمن الوظائف الأساسية للغة هي تحقيق الاتصال . والدراسات الوجودية للغة لا تتم إلا في سياق الوجود مع الآخرين . حتى الكلمات الأولية : «أنا» و «هو» و «أنت» ليست - على حد تعبير «بوير» كلمات منزلة ، بل هي كلمات مركبة تتضمن في أحشائها وجودنا - مع - الآخرين ، إنها كلمات تجلب معها الوجود عندما تقال . ولا يكون الكلام ممكناً بواسطة علاقة بالآخر ، سابقة على الوجود ، بل الكلام هو الذي يخلق بالفعل هذه العلاقة . واللغة

— على حد تعبير سارتر — ليست ظاهرة تضاف الى الوجود من أجل الآخرين بل هي وجود من أجل الآخرين . وفي حديث له عن الغواية أو الاغراء يقول : لكي أجعل الآخر يحبني لا بد أن أجعل من نفسي أمامه موضوع اغراء ، أعني موضوعاً يسحره ويفتنه وأنا لا احقق ذلك الا عن طريق اللغة بأوسع معانيها . ولكن أي تفسير واقعي للغة لابد أن يأخذ بعين الاعتبار ازدواج الدلالة ، فكما تكون اللغة أداة توصيل ، فإنها يمكن أن تكون وسيلة خداع ، وهنا نضطر للبحث عن المعايير التي تمكننا من الحكم على نزاهة اللغة ، وهنا نجد أمامنا ما يسميه هايدغر بالكشف أو اللاتحجب ، فاللغة تترك ما تتحدث عنه يظهر ويترى على أنه ما هو موجود وتنجح اللغة في تحقيق الاتصال إذا أنارت أمام شخصين أو أكثر وجودهما في العالم وإذا ما جعلت كلا منهما يرى ما يراه الآخر ... أما كيركجارد فيقول : « يا لها من سخرية أن يحط الانسان من نفسه عن طريق الكلام .. ويصبح ثرثاراً » والثرثرة — عند هايدغر — هي ذلك النوع من الحديث الذي لا يوصل الى شيء ولا يكشف عن الكائنات على نحو ما هي عليه .. وظاهرة الثرثرة أو الحديث غير الاصيل تفسر عداء الوجوديين للدغائية وللآراء التي تم قبولها بسر بسبب السلطة أو بسبب تاريخها الطويل فسي التراث ، ففسي هذه الحالات تحصرف اللغة عن وظيفتها الحقيقية حين يتم تداول الكلمات لزمن طويل بوصفها كلمات وحسب ... ولهذا يفضل الوجوديون العودة الى المنابع ومعرفة الطريقة التي توجد بها الاشياء . لا ما يقال إنها توجد عليه . أي ننقد التراث دون أن نحل محله .

ان الفهم الوجودي للانسان بوصفه الموجود الذي يجاوز ذاته باستمرار ، يؤدي الى رفض فكرة قبول حدود لما يمكن أن نقوله أو تفكر فيه بطريقة ذات مغزى ، وهم يعتقدون أن أحد التحديات التي تواجه وجود الموجود البشري هو انه يواجه فرصة اتخاذ القرار فيما ينبغي عليه ان يفكر فيه . الانسان يعبر عن نفسه في اللغة ولكنه يعرف ان طبيعته نفسها تكمن في تجاوز ذاته ، في الخروج وتجاوز الحدود ، حدود أي وضع يجد نفسه فيه . وهناك طرق شتى لدى الفلاسفة لازاحة الحدود للفكر أو اللغة ، لن تعرض لها هنا ، ولكننا

نكتفي بالإشارة الى أن رأي هايدغر في مؤلفاته المبكرة عن اللغة أو الحديث قد مثل وجهة النظر النموذجية للوجوديين ، أي حين ذهب الى أن اللغة هي إمكانية أساسية للوجود تنتمي الى الوجود البشري ، ولكنه (هايدغر) قد ابتعد فيما بعد ، عن الجوانب البشرية والوجودية للغة حين ذهب الى أن الانسان لم يخترع اللغة ولم يكن في استطاعته أن يخترعها ، فقبل أن يكون في استطاعته أن يتكلم ، كان لا بد له أن يواجه الوجود ، فاللغة هي مقر الوجود ، ولكن دون أن يعني ذلك تطبيق الصورة المألوفة للمقر أو للمسكن أو للبيت على الوجود ، لان تفكيرنا في ماهية الوجود - كما يقول هايدغر - هو الذي يتيح لنا في النهاية الوصول الى فكرة المقر أو المسكن ، فليست اللغة مسكناً للوجود وحسب بل انها تتخذ تدريجياً الطابع والوظائف التي كانت تنسب من قبل الى الوجود ذاته ، ولهذا قيل عن هايدغر إنه يسير في اتجاه صوفية الكلمة ، وفي الوقت الذي عد بعضهم أن دراسة هايدغر الفينومينولوجية للكلمات بصفتها مفاتيح لسعنى الوجود مفيدة ، نجد ان بعض النقاد يذهبون الى أن حججه المستندة الى الاشتقاق اللغوي للكلمات هي أضعف أجزاء فلسفته على أساس انها تسمح بزيادة من الاستخدامات المعتمة والرمزية للكلام ، وإذا كانت كل لغة هي مسكن للوجود ، فلا بد أن يحدث فيها لون من الكشف عن طابع الوجود .

أما كارل ياسبرز الذي شغلته مشكلة علاقة اللغة بسر الوجود الغامض فقد حدد مستويات للفكر واللغة كما يلي : يتم وصف الظاهر ويتم التفكير فيه بواسطة التصورات . وتنقل الاشارات ما أكونه وما يمكن أن أكونه . أما الواقع المفارق ، فيتبدى في شفرات (وتدل الشفرة على لغة الواقع .) وبواسطة هذه اللغة تتصور التعالي على أنه كيان معقول من نوع ما «ما لم تظل اللغة لا متناهية مغلقة ، سريعة الزوال ، فسوف يكون تموضع التعالي خرافياً ، والحق ان معنى الخرافة انما هو أن تجعل التعالي موضوعاً» وأمثلة الشفرات التي ترتبط بالتعالي - عند ياسبرز - هي : الاله المشخص ، الاله الواحد ، الاله المتجسد . لكن أي منها لا يصور التعالي عقلياً ولا يقدم لنا فكرة

حرفية عنه ، فهل للشفرات مضمون معرفي ؟ ، إن يابرز يرفض ذلك طبعاً لان كل معرفة - عنده - لا بد أن تتخذ شكل الذات - الموضوع والشفرات لا تقدم لنا معرفة بهذا المعنى ، ولكنها ليست رموزاً فارغة لا علاقة لها بالتعالى ، وإذا كانت الشفرات تعجز عن تصوير أو تموضع التعالى فإنها توحى بفكرة ما عن التعالى . انه يقودنا الى الحدود القصوى للفكر بإيمانه باننا نستطيع أن نتجاوز الشفرات ذاتها ، بإيمانه بتلك «المفارقة» المثيرة للغة التي تنهى اللغة . ويقودنا بالتالى الى محاولة التفكير فيما لا يمكن التفكير فيه ، انه يتحدث كثيراً عن الاستكشافات التأملية للمتصوفة ، ويبدى إعجاباً شديداً

الصفحة ١١٠

الميتافيزيقا الوجودية

يختلف الاهتمام بالميتافيزيقا من تاريخية الى أخرى ، بين الاهتمام الشديد والواضح بمشكلة الحقيقة النهائية وبين تجاهل الميتافيزيقا أو تحريمها أو حتى اعلان استحالة التفكير في الموضوع ولكن من المشكوك فيه أن يكون تحريم الميتافيزيقا جاداً لان أولئك الذين ينكرون الميتافيزيقا يمارسون ميتافيزيقا خاصة بهم . وعلى العموم ، يمكن أن تعدّ الميتافيزيقا النظرية التقليدية محاولة لتوسيع نطاق العقل بحيث يتجاوز الظواهر التجريبية في العالم بغية ادراك حقيقة ، من المفترض أنها تعلو على الحس وتكمن خلف الظواهر وذلك هو أكثر طموحاً ، ذلك هو النوع الذي انتقده كل من كانط وهيوم ، والذي أصبح بعدهما موضوعاً سيئ السمعة عند الكثيرين .

أما تلك الانواع من الميتافيزيقا التي أخذت على عاتقها وصف أكثر المقولات عمومية وكشف أهم شروط التجربة فهي من الانواع المتواضعة التي سلم مفكرون امكان قيام ميتافيزيقا ، بوجودها ، وقد استخدم كانط - على الرغم من انتقاداته العقلية للميتافيزيقا - تعبير الميتافيزيقا للدلالة على استطلاعاته للشروط العامة للتجربة .

ويسيل الوجوديون الى عدم الثقة بالميتافيزيقا النظرية بوصفها ممارسة عقلية تحلق في آفاق بعيدة جداً ، فهم - أو بعضهم على الاقل - ينكرون على الفكر قدرته على إدراك الحقائق المينية للوجود البشري وينكرون بالتالي امكان تنظيمها في مذهب عقلي ، دون أن يعني ذلك ، ان الوجوديين ينكرون كل ميتافيزيقا ، فمجرد وضع الوجود البشري في المكان الاول من اهتمامات الوجوديين يشير أسئلة ميتافيزيقية طالما أن الوجودي ينكر ان يكون الوجود ظاهرة تجريبية يمكن أن تتموضع . وسبر أغوار الوجود الذي يعني بالنسبة لهم هاوية أو علواً ، يعني الانغماس في نوع ما من الميتافيزيقا .

وطالما أن الوجود البشري لا يسكن تجريده من بيئته ، فإن السؤال عن الانسان هو في الوقت نفسه سؤال عن العالم والزمان والتاريخ وعلاقة الانسان

بكل ذلك . وإذا استخدم الوجوديون تعبير الميتافيزيقا بشكل صريح فانهم يقصدون تلك الاجزاء من فلسفتهم التي تناقض أسسة عامة حول مكانة الانسان في العالم ، الا أن أغلبهم يتجنبون استخدام هذا التعبير أو يرفضونه ويستبدلون لفظ «انطولوجيا» به باستثناء «برديايف» الذي يستخدم اللفظ عامداً ، ويسميه ميتافيزيقا «الذات» مقابل ميتافيزيقا «الموضوع» وميتافيزيقا برديايف تكمن في الذات وتخلق القيم الروحية وتقوم بفعل متعل لا في الموضوع بل في أعماقه الخاصة التي تكشف عن ذاتها ، والميتافيزيقا بالمعنى الذي يقصده ، حتمية لان الموجود البشري لا يستنفده الوصف التجريبي الموضوعي لان له أبعاداً لا يمكن استطلاعها الا ببحث ميتافيزيقي .

أما هايدغر ، فلم يكن فسي بداية كتاباته يميز بين «الانطولوجيا» و «الميتافيزيقا» وقد عثرت دراسته للموجود البشري وسيلة للوصول الى معنى الوجود ، وقد بحث مشكلة العدم كسؤال يوضح به المشكلة الميتافيزيقية لكنه فيما بعد ميز بين الانطولوجيا والميتافيزيقا وتحدث عن «قبر» الميتافيزيقا وفسر الميتافيزيقا بأنها اهتمام بالموجودات بدلا من الوجود . أما ياسبرز فقد كره اسمي الميتافيزيقا والانطولوجيا ولكن من المؤكد أن ما يسميه «الانطولوجيا الشاملة» هو الميتافيزيقا الخاصة بياسبرز فقط ، انه «انطولوجيا شاملة لتصدر الذات والموضوع ولعلاقاتها المتبادلة» ان الشامل ، إذن ، هو موضوع الانطولوجيا الشاملة ، ولان الشامل هو هكذا ، فمن الواضح انه لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة ، وليس من العسير ان يجد الباحث عند الفلاسفة الوجوديين على ميتافيزيقا أو انطولوجيا من هذا النمط ، لهذا قيل في تعليق على الوجودية : «ان الحركة التي بدأت كهجوم عنيف على الميتافيزيقا الهيكلية ، هي حركة ميتافيزيقية بمعنى آخر لانها أنزلت العقلانية التصورية السائدة عن مكائنها لصالح رؤية «وجودية» تعطي الاهمية الكبرى لشهادة التجربة العاطفية كطريق يدفع الانسان نحو وعي جديد بالوجود ٠٠»

فلنأخذ فلسفة كارل ياسبرز كمثال عيني للتعرف على طبيعة الميتافيزيقا الوجودية وتقويم ادعاءاتها ، ولنأخذ بالتحديد ما يسميه هو «الانطولوجيا

الشاملة» لأنها تتضمن من الملامح ما ينطبق على الشكل العام لاية ميتافيزيقا وجودية. يرى ياسبرز أن «الموقف الحدي» هو النقطة التي تنتقل عندها مشكلات الوجود الفردي الى مشكلات أوسع ، والموقف الحدي هو الموقف الذي يصل فيه الوجود البشري الى حدود وجوده التي قد تكون الموت أو الذنب أو المعاناة .. في الموقف الحدي «ينهار» الوجود أو «يتحطم» وتصبح الطرق التي يفهم بها عالمه ويتكيف بوساطتها معه ، غير كافية ، ومع ذلك فإن الوجود في الموقف الحدي يدرك أن وجوده منحة من «المتعالي» وهو ادراك يشبه تجربة اللطف الإلهي في الدين ، أي ان الموقف الحدي هو موقف تحطيم وتحرير للانسان بأن معاً ، لأنه يتيح للانسان أن يغدو انساناً بالمعنى الكامل ، لأن حرية الانسان لا تنفصم عن وعيه بطبيعته المتناهية ، وحين يعي الانسان المتعالي أو اللامتناهي الذي يقابل تناهيه الخاص ، فإنه يجاوز هذا التناهي ويتجه الى أصل مختلف عن ذلك الذي يكشفه له العلم في وجوده المتناهي .

ولننقل إن ذلك المتعالي الذي يواجه الانسان عند حدود وجوده ، يناظر الرب ، ولكن إذا كان لدى الوجود تصور محدد للرب ، كأن يكون رباً شخصياً مثلاً ، فإن ذلك التصور لن يكون أكثر من شفرة المتعالي ، وهكذا لا يكون الرب والمتعالي شيئاً واحداً ، المتعالي لا يمكن التفكير فيه ، ولا يمكن أن يصبح موضوعاً للفكر لأنه ينتمي الى الشامل الذي يأتي قبل الذات والموضوع انه «الازلي والباقي ، والثابت والمنبع والشامل لكل شامل ، لا يمكن تصوره ولا إدراكه بالفكر ، وعندما نصفه بمقولات مثل الوجود ، والسبب ، والاصل ، والازلية ، والفناء واللافناء ، عندما نطلق عليه شفرات المقولات هذه ، نكون قد فقدناه بالفعل» ثم يقول : «ان المتعالي ليس شفرة ولكنه شيء ترتبط به بواسطة لغة الشفرة ، شيء لا يمكن التفكير به ولكن لا بد لنا مع ذلك أن نفكر فيه ، هو وجود بقدر ما هو عدم» والمهم هنا ، هل نحن ازاء معرفة أم لا ؟

إن الإجابة مرهونة باستعدادنا لتحديد المعرفة تحديداً واسعاً ، إذ لا توجد هنا معرفة تصورية ، لا يوجد شيء يسكن البرهنة عليه ، وياسبرز لا يعترف بأن المسألة كلها مسألة مشاعر ذاتية ، لأن الشفرات تشير الى حقيقة واقعية تجاوزنا ،

ومثل هذا الطريق الذي سلكه ياسبرز يمكن أن نلتقي فيه أو في ما هو شبيه به عند وجوديين آخرين من نمط «هايدغر» في كتابه «ما الميتافيزيقا؟» الذي يصف فيه ما يشبه الموقف الحدي عند ياسبرز ، فالذات تصبح على وعي بالعدم وبالتناهي من خلال التجربة الانطولوجية للقلق ازاء الموت ، وهذا هو الطريق الذي يؤدي الى الالتقاء بالوجود وذوبان المنطق في المواجهة ، على طريق شبيه بطريق المتصوفة واللاهوت السليبي .

أما في انطولوجيا سارتر فيظل من الممكن أن يتحدث المرء عن وجودية ويظل من الصواب أن نقول إننا نلتقي بالانفعال الانطولوجي وبشيء يشبه الوحي أو الالهام ، دون أن يصل قط الى مجرد المصالحة بين الوجود البشري والوجود العام وهكذا تبدو ميتافيزيقا سارتر ثنائية الأساس بسبب تلك الهوية التي لا يمكن عبورها بين ما هو لذاته وما هو في ذاته .

ذلكم هو الشكل العام للميتافيزيقا والانطولوجيا الوجودية وهو شكل مختلف دون شك ، عن أسلوب الميتافيزيقا العقلية التقليدية ولا تزعم أنها علمية أو موضوعية ، انها توازي الشعر ، ولكن الشعر أيضاً لا يخلو من الحكمة .

يزعم الوجوديون أن بإمكانهم أن يلحوا جانباً من الحقيقة الواقعية ولو بلمحة سريعة ومفتة ، ويشكون من أن اللغة لا تسعفهم ، وإذا كان بالامكان قول شيء عن الحقيقة الواقعية فلن يكون ذلك الا بطريقة غير مباشرة ، ولكن اللغة التي يتحدثون بها تصبح أحياناً نوعاً من الغموض والهلالية . وهم يحرصون حين يتحدثون الى درجة يتشكك المرء فيما إذا كانوا قد قالوا أي شيء .

ان جذور الرغبة في المعرفة والدافع العقلي تتشابك بطريقة عميقة مع جذور الرغبة في الوجود ومع الدافع الداخلي للشخص ككل . فهناك دائماً عامل مشخص في المعرفة كلها وتزايد أهمية ذلك العامل كلما أوغلنا نحو ذلك الضرب من المعرفة الذي يسمى ميتافيزيقا .

وعلى الرغم من أن البعد الشخصي وحتى البعد الديني يصبح مهماً جداً في هذا اللون من المعرفة الذي نسميه ميتافيزيقية فإن ما يترتب على ذلك هو استحالة الحديث عن المعرفة . غير أن ومضة الاستبصار الانطولوجي ، يمكن أن تعد أئمن ما نملكه ، ان الميتافيزيقا هي البحث عن حقيقة نهائية ، يقول عنها الدين انها الاله ، وقد حاولت الميتافيزيقا إقامة البراهين على وجود الله ، كما قامت ميتافيزيقات لا تعترف بالاله ، لهذا يقال ان رب الفلاسفة ليس هو نفسه رب الدين ، وهو قول يمثل روح الوجودية تماماً ، ذلك ان الوجودي إذ يتحدث عن الله ، فإنه لا يتحدث عنه على أساس برهان عقلي يثبت وجوده ، بل يتحدث عنه حين يفكر في معنى الوجود الانساني عندما يستكشف هذا الوجود الى حدوده القصوى . لهذا فإن تسمية الوجوديين بصورة قاطعة الى وجوديين مؤمنين أو متدينين ووجوديين غير متدينين لا يعرفون بالالوهة ، هي تسمية مستحيلة ، لان الوجودية تعيش في توتر بين الايمان والشك بسبب معالجتها للمشكلة بالطريقة نفسها ، فالمؤمن منهم يكون ايمانه هشاً ومنظوياً على مخاطرة ، وعدم تدين غير المؤمن يتضمن عناصر الايمان . ولو كان كل شيء عبثاً ، دون معنى ، لما كان للتمرد على معاملة الانسان كشيء أدنى معنى

الوضعية المنطقية ، فلسفة التحليل (الواقعية الجديدة)

بلغ اتجاه رفض الميتافيزيقا ذروته (وربما انحلاله) تحت اسم الوضعية الجديدة Neo-Positivism في منتصف هذا القرن وهو الاسم الجديد لجماعة فيينا أو دائرة فيينا (نسبة الى المدينة) التي ضمت اسماء مثل : مورتن شليك ورينسباخ وكارناب وهانز هان ونيراث وسوزان ستينغ ودنكان جونز وميس وآير وغيرهم ، وقد اتخذ مذهبهم أسماء أخرى غير الوضعية المنطقية مثل «التجريبية الجذرية» ، و «المذهب الفيزيائي» و «العلم الموحد» و «فلسفة التحليل» .

وتجمع بين افكار الوضعية الجديدة في مختلف مراحلها ومناطقها سمات مشتركة تنطبق أكثر ما تنطبق على جيل المؤسسين : فهم يشتركون في تصورات

معينة ويعالجون بعض المشكلات بطريقة واحدة ، كما يشتركون في اظهار اقتناعهم بأرائهم ، إذ ينزعون منزعا «دينيا» أي متعصبا ضد الميتافيزيقا ومنحازا الى العلم كما يقول ريشنباخ ، وهم أيضا يربطون ، بصورة أو باخرى ، مذهبهم بتجريبية هيوم وبالمنطق الرياضي عند برتراند رسل وتلميذه فتجنشتاين — على حد قول بوشنسكي ، وانهم جميعاً يشتركون في الاعتقاد بعملية فلسفتهم أكثر من المادية الجدلية لأن الفلسفة عندهم عبارة عن تحليل للغة العلمية وبطريقة علمية .

انطلقت الوضعية الجديدة من بعض آراء لودفغ فتجنشتاين الواردة في كتابه «الرسالة المنطقية الفلسفية» (نشرت ١٩٣١) .

كان الوضعيون السابقون يفسرون كل ما يقال عن العالم باحساس فعلي حالي أو ممكن (مستقبلي) ، يقول ميل : «التصور الذي أكونه عن العالم في أية لحظة يتضمن احساساتي الآن كما يتضمن ما لا حصر له من الاحساسات الممكنة» . ولكن الوضعيين الجدد وجدوا صعوبة بالغة في الارتداد بقضايا الرياضيات والمنطق الى الاحساسات التي أن حل فتجنشتاين هذه الصعوبة من خلال التميزات التي أدخلها بين القضايا التحليلية (الرياضيات والمنطق) وبين القضايا التجريبية (الرأي المشترك بين الناس والعلوم الطبيعية) وقد اطلق فتجنشتاين على القضايا التحليلية اسم «التوتولوجيات Tautologies ومعناها «اللغو» الذي لا يدل على شيء بمعنى أن القضايا لا تقول شيئا عن الواقع وإن الاستنباط منها لا يؤدي الى وقائع ولكنها صادقة دائماً مهما كانت القيم التي تعوض عن متغيراتها مثل $2 + 2 = 4$ ؛ لا تقول شيئا عن وقائع ولكن عندما نعوض عن متغيراتها بقيم ثابتة لكي نستنبط منها نتائج كثيرة . هذا ما يخص قضايا الرياضيات والمنطق ، أما ما عداها من قضايا فيجب أن تكون صورة منطقية للوقائع لكي تكون المعنى ذاته . ولكي نعرف ما إذا كانت الصورة المنطقية صادقة أو كاذبة ، نقارنها بالواقع ، ويقوم مذهب فتجنشتاين على القول إن العالم مؤلف من وقائع بسيطة ومنفصلة (ذرية) ومهمة الفيلسوف التحليلي هي اكتشاف صورها المنطقية ، والملفت للنظر هو التجربة الممكنة في

المستقبل التي تقرر صدق قضية ما أو كذبها . فاية قضية لها معنى اقررها «أنا» هي توقع بأنني «أنا» سيكون لدى الاحساسات في المستقبل ، وهذا الموقف يتضمن «مذهب الانا وحدي» أو «مذهب الافانة» يقول فتجنشتاين «ان مايعنيه مذهب الانا وحدي ، صحيح ولكنه لا يمكن أن يعبر عنه منطقيا وانما هو يعرض ذاته فحسب» ثم انه يقدم نظرية عن اللغة تفيد أننا لا نستطيع التحدث حديثا مفيدا ودالا على وقائع على أساس اللغة وحدها ، لهذا فان تحليلنا منطقياً ونحوياً صرفاً لايفيد معرفة ، وبما أن كل مسائل الميتافيزيقا يمكن ارجاعها الى التحليل ، فانها تصبح كلها مسائل زائفة دون معنى ، وانطلاقاً من هذه الافكار أقام الوضعيون الجدد نظريتهم الفلسفية التي يمكن تلخيصها كما يلي : للمعرفة مصدر واحد هو التجربة الحسية التي لا تدرك الا الاحداث المادية (وهنا يتفقون مع التجريبية التقليدية) ولكنهم يختلفون عنها من حيث أن التجريبية تعدّ قوانين المنطق «بعديّة» أي تكتسب بعد التجربة فتكون وقائع جزئية معمة ، وكان كانط يقول إن للعقل قوانين «قبلية» ويتخذ الوضعيون الموقف الوسط فيقولون إن قوانين المنطق «قبلية» وتوتولوجية (لا تعني شيئاً) ويؤكد الوضعيون الجدد (عكس فتجنشتاين) بأنه يمكن التحدث عن اللغة باستعمال لغة أخرى تكون بالنسبة اليها «ما بعد اللغة» Metalanguage والفلسفة هي «التحليل ما بعد اللغوي» المنطقي ، فهي تقيم نسقاً من الرموز ترمز الى ألفاظ لغة العلوم التجريبية ، وهكذا تصبح الفلسفة - عندهم - مجرد دراسة للتراكيب المنطقية لقضايا العلوم .

ولديهم أيضاً نظرية «القابلية للتحقق تجريبياً» . يقولون : ان «معنى» القضية يتحدد بطريقة قبولها التحقق ، فنحن لا نعرف معنى القضية الا إذا عرنا انها تعطى مع المعنى ، والطريقة والمعنى شيء واحد ، وتلازم فكرة التحقق فكرة أخرى هي فكرة «ما بين العقول أو ما يبين الذاتيات» أي ان التحقق يجب أن يتم بين مشاهدين . والتحقق يتم بوساطة الحواس وإذن فلا يمكن التحقق الا من القضايا الخاصة بالاجسام والحركات لهذا تظل قضايا علم النفس الاستبطاني وقضايا الميتافيزيقا التقليدية قضايا فارغة غير قابلة للتحقق لانها

لا تحقق شرط ما بين الذاتيات وبالتالي تكون اللغة الوحيدة التي لها معنى هي لغة الطبيعيات Physicalism ، وبعد ذلك جاءت فكرة «العلم الموحد» أي العلوم الموضوعية المتحدة على أساس اللغة الفيزيائية ، الفيزيكاليزم .

جهد الوضعيون الجدد في مناقشة ما أسسوه «القضايا الزائفة» التي تميز الميتافيزيقا ، فيز كارناب وظائف اللغة : فهي إما أن «تتل» على شيء ، واما أن «تعبّر» عن عواطف ورغبات ، وكانت الميتافيزيقا التقليدية قد خلطت بين هاتين الوظيفتين . فمسائل الميتافيزيقا الانطولوجية كسألة وجود الله مثلا هي مسائل زائفة . وفي مجال العلوم حاول الوضعيون الجدد أن يجدوا أساسا للعلم يكون تجريبياً خالصاً من كل تركيب منطقي ، وقد استنتجوا انه ببيان مؤلف من قضايا منطقية مرتبة ، يبدأ من قضايا أساسية أسسها كارناب «مراسية أو بروتوكولية» بصفتها قواعد للعمل في المختبر العلمي أو المرصد الفلكي لها شكل صوري هو : ان س من الناس قد شاهد الظاهرة ظ في الزمن ز في المكان م . الا ان البروتوكولية واجهت صعوبات وضعتها موضع الشك ، حيث يبرهن على قضية بروتوكولية بوساطة قضية بروتوكولية أخرى : نشك مثلا في سلامة عقل العالم الفيزيائي ونبرهن على ذلك بالطبيب النفسي وهكذا الى ما لا نهاية .. أما ما تكشف عنه هذه القضايا من واقع ، فإنهم يجيبون بان الموضوع الوحيد للتجربة هو المحسوسات ، ومسألة الواقع المغاير للمحسوسات الذي تكشف عنه القضايا البروتوكولية هي مسألة زائفة فوجود ما يختلف عن الاحساسات لا يمكن التحقق منه .

واعترض ريشنباخ على هذه النتائج مخطئاً كارناب ببحثه عن يقين مطلق ، لانه لا يوجد الا «الاحتمال» ولكن إذا استندنا الى الاحتمال فيجب أن نغير مبدأ التحقق : وهناك التحقق التقني والتحقق الفيزيقي والتحقق المنطقي والتحقق فوق التجريبي ، والموضوع يتعلق باختيارنا أي نوع من التحقق وإن كان ريشنباخ يميل الى الفيزيقي والمنطقي ، فهو يعرف المعنى بقوله : ان القضية تكون ذات معنى إذا أمكن تحديد درجة احتمالها وقد انتقده الوضعيون أنفسهم

ورد هو على الوضعيين حتى انشق الوضعيون على أنفسهم وانحلت الوضعية .
وبدأت المرحلة المسماة فلسفة التحليل .

وتعود أصول فلسفة التحليل الى فلسفة جورج مور الذي لم يكن وضعياً ولكنه كان عدواً للميتافيزيقا ، فقد اهتم بنقائض الفلسفة (تؤكد وتنفي) وعرض قضايا عادية جداً يعتنقها كل انسان ويسلم بها يقول : « يوجد الآن جسم حي هو جسمي . وهذا الجسم ولد فيما مضى ويوجد باستمرار منذ ذلك الحين .. ومنذ ذلك الحين كان على صلة أو على الاقل ليس بعيداً عن سطح الارض ... ومن بين الاشياء المحيطة بي .. أجسام حية ... أنا انسان ومنذ ميلادي لي تجارب مختلفة ... » إن هذه القضايا التي يسلم بها مور هي قضايا مشخصة أو جزئية .. ويمكن مقابل كل واحدة منها تكوين قضية مجردة عامة تكون وظيفتها كما يلي : في حال نفيها وانكارها ، تبطل القضايا المشخصة التي تقابلها . وبالعكس إذا كانت قضية جزئية صادقة فإن هذا يتضمن رفض قضية عامة تقابلها وانكارها (مثل قضايا الفلسفة التصورية) وبالنسبة يحاول مور أبطال قضايا الميتافيزيقا على أساس تعارضها مع كل ما يقبله الناس على أنه حقيقة .

واذن ، يجب أن يصمت الفلاسفة اذا كان رأي الناس غير رأيهم ، مات الملك ، عاش الملك ، هل يمكن أن تكون الحقيقة بعدد الاصوات ؟ هل يصمت الفلاسفة والعلماء أمام الخرافات والالوهام الشعبية ؟

لقد استبدل المتأثرون بمور بفكرة الرأي المشترك الغامضة فكرة أسهل هي فكرة اللغة المعتادة ، يقولون : إذا كانت هناك قضية جارية في الاستعمال العادي (غير الفلسفي) للغة فانها تكون بريئة من النقد الفلسفي — على حد قول مالكونم — وهكذا تصبح الفلسفة التحليلية نقداً لغوياً للغة الفلسفة أو لنقل : تصبح فلسفة لغة تهدف الى توضيح قضايا المعرفة العلمية . ومن أهم أهداف فلسفة التحليل ، تحليل الوقائع المعبرة عن العلم الى مكوناتها البسيطة بهدف توضيحها ، وجعل الفلسفة علمية — على حد قولهم — يكون بقيام الفلاسفة بمعالجة مسائل قابلة للحل بدلا من اثاره مشاكل كبرى لا أمل

في حلها وذلك بأن تؤخذ المسائل واحدة فواحدة بدلا من تناولها كلها معا .
وكان برتراندرسل قد برز كفيلسوف تحليلي في مسألة إرجاع الرياضيات الى
المنطق ومسألة صلة معطيات الإدراك المباشر بالموضوعات الخارجية ، فقد كان
يرى أن الفلاسفة ليسوا حكماء يقدمون تعاليم اخلاقية وحسب بل علماء يستنعون
عن الميتافيزيقا والاخلاق لانه لا يوجد علم يستطيع القول أي سلوك أفضل
من غيره .

ويجب أيضاً أن نذكر ان قطب الفلسفة التحليلية الفردجول آير قد تأثر
برسل في محاولته تحرير الفلسفة من الميتافيزيقا وترك البحث عن الظواهر للعلم
التجريبي مكتفياً بتحليل اللغة العلمية وتوضيح قضايا العلوم التجريبية بترجيحها
الى قضايا ذات مضمون حسي بوساطة «مبدأ التحقق» المعروف عند الوضعية
المنطقية ، للكشف عن قيمة الصدق في التركيب اللغوي للقضية ، ليصل الى
القول إن قضايا الميتافيزيقا لا تقبل التحقق لهذا فهي «شبه قضايا» أو قضايا
فارغة

وقد ذهب بعض أنصار آير الى أبعد منه لانهاء «الكلام الفارغ» فإذا كان
الوضعيون قد اكتفوا بتشخيص المرض ، فإن من الضروري علاجه لأن
اضطراباً لغوياً لا يبرح ذهن الميتافيزيقي يجب البرء منه ، والعلاج هو «التحليل
المنطقي» لا النفسي ومن هنا سوا أنفسهم باسم «الوضعيين المعالجين» .

وهكذا تلاشى تصور الفلسفة عند التحليليين إذ أصبحت طفيلية على العلم ،
والعلم في غنى عن «توضيحاتها» وذلك من أجل استبعاد الميتافيزيقا التي تبحث
في وجود الله وحدوث العالم وحرية الارادة وخلود النفس والقيم يقول شليك :
«ان الاسف على استحالة الميتافيزيقا أصبح مستحيلا ومن يفعل ذلك يكون
كمن يأسف على ترييع الدائرة» .

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
	القسم الاول - الفلسفة : اصولها وصلاتها
١٠٨ - ٥	١ - اصول الفلسفة
٢٥ - ٥	الفصل الاول - ما هي الفلسفة
٦	ما هي الفلسفة
٦	مشكلة تعريف الفلسفة
٨	تعريفات الفلسفة
١١	نماذج من التعريفات المعاصرة للفلسفة
١٩	وحدة الفلسفة وتعدد المذاهب
٢١	الفلسفة اليوم
٢٦ - ٢٨	الفصل الثاني - اصول الفلسفة
٢٧	١ - تاريخ الفلسفة
٢٨	تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم
٢٩	٢ - الاندهاش
٣٠	٣ - الشك
٣٢	٤ - الضمير
٣٤	٥ - الوعي بالوجود والمواقف القصوى
٣٩ - ١٠٨	الفصل الثالث - الفلسفة والانسان
٤٠	١ - الفلسفة والانسان
٥٥	٢ - فكرة الحرية

الصفحة	الموضوع
٦٨	٣ - فكرة الشر
٧٥	٤ - فكرة الزمان
٨٣	٥ - فكرة الموت
٩٠	٦ - فكرة الله
١٠١	ادلة وجود الله
١٠٩ - ٢٦٦	ب - صلات الفلسفة :
١١١-١١٩	الفصل الاول - الفلسفة والدين
١٢٠-١٢٢	الفصل الثاني - الفلسفة والاخلاق
١٢٣-١٥٦	الفصل الثالث - الفلسفة والعلم - التكنولوجيا
١٢٣	العلم
١٤٤	التكنولوجيا
١٤٨	اثر التطور التقني على البنية الاجتماعية
١٥٢	الانسان الآلي
١٥٨-١٩٤	الفصل الرابع - الفلسفة والايديولوجيا
١٦٠	الايديولوجيا وفلسفة الانوار العقلانية
١٦٣	الايديولوجيا واللاعقلانية
١٦٧	الايديولوجيا والماركسية
١٧٨	كارل مانهام والايديولوجيا
١٨٣	الفلسفة والسياسة والايديولوجيا
١٩٥-٢٣٧	الفصل الخامس - الفلسفة والعلوم الانسانية
١٩٦	ابن خلدون والعلوم الانسانية
٢٠٢	أوغست كونت والعلوم الانسانية
٢٠٨	الماركسية والعلوم الانسانية
٢١٦	جان بياجيه والعلوم الانسانية

الموضوع	الصفحة
تصنيف كيدر وف للعلوم	٢١٧
آفاق العلوم الانسانية بين تنالي الموضوع واستحالة المنهج	٢٢٣
الفصل السادس - فلسفات العلوم الانسانية	٢٢٨ - ٢٦٦
١ - الاقتصاد السياسي	٢٣٩
٢ - فلسفة التاريخ	٢٤٩
٣ - فلسفة اللغة	
القسم الثاني - نظرية الوجود ونظرية المعرفة	
الفصل الاول - نظرية الوجود	٢٦٧ - ٢٩٢
فكرة الوجود في الفلسفات القديمة	٢٦٩
فكرة الوجود في الفلسفة العربية وفلسفة القرون الوسطى	٢٧٦
فكرة الوجود في الفكر الحديث والمعاصر	٢٨٢
الفصل الثاني - نظرية المعرفة	٢٩٢ - ٣٦٣
مذهب الشك	٢٩٣
مذهب الاعتقاد	٢٩٦
المذهب العقلي	٢٩٨
المذهب التجريبي	٣٠١
النزعة التصويرية	٣٠٦
البراغماتية	٣١٠
هنري بوانكاريه	٣١٣
المذهب الحدسي ، برغسون	٣١٤
الماهوية والظاهرية	٣٢٠
مفهوم المعرفة في الماركسية اللينينية	٣٢٣
الوجودية ونظرية المعرفة	٣٢٨
الوضعية المنطقية	٣٥٨
المحتوى	٣٦٤ - ٣٦٧